



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE FILOSOFÍA
PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

VIDA Y HABLA EN MICHEL HENRY

POR

María de los Angeles Astaburuaga Gatica

Tesis presentada a la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile,

para optar al grado académico de Doctor en Filosofía

Director de Tesis: Dr. Luis Flores Hernández.

Santiago, Enero de 2019.

INDICE

Resumen	6
Prólogo	8
Introducción	9
I. El concepto de vida.	18
1.1 La diferencia entre el concepto de afectividad de Henry y los conceptos de afectividad de Scheler y Heidegger.	18
1.2 La experiencia originaria del sentimiento de sí mismo. La noción de autoafección.	20
1.3 Inmanencia y trascendencia. Inmanencia como condición de la trascendencia.	24
1.4 La vida es movimiento.	31
II. El concepto de habla.	39
2.1 La distinción entre el <i>Logos</i> de la vida y el <i>logos</i> del mundo.	39
2.2 Noción de lenguaje natural y <i>Logos</i> de la vida.	40
2.3 El lenguaje natural se funda en la noción de experiencia interna trascendental.	43
2.4 ¿Por qué el <i>Logos</i> de la vida puede ser llamado en propiedad un lenguaje?	46
2.4.1 El diálogo intersubjetivo se realiza por el <i>Logos</i> de la vida.	46
2.4.2 Características esenciales del lenguaje de la vida y su vinculación con el lenguaje teórico.	56

III. Dificultades para restaurar la unidad perdida	62
entre el <i>Logos</i> de la vida y <i>logos</i> del mundo.	
3.1 La barbarie de la cultura y el olvido de las tres formas superiores de la vida: la dimensión de las artes, de la ética y de lo religioso-sagrado	62
3.2 Autonomía del <i>Logos</i> de la vida respecto del <i>logos</i> del mundo para expresar realidades afectivas.	68
IV. La experiencia estética desvía el alcance	73
del <i>logos</i> del mundo hacia el <i>Logos</i> de la vida.	
4.1 La importancia de la experiencia estética para la recuperación del lenguaje del mundo.	74
4.2 El órgano del arte: la imaginación creadora.	79
4.3 La epifanía parcial de la vida que dona la imaginación creadora.	84

V. La importancia de la noción de cuerpo subjetivo para una comunicación humana integral.	88
5.1 Diferencia entre las nociones de cuerpo subjetivo y de cuerpo como <i>res extensa</i> .	88
5.2 Dificultades en las relaciones del cuerpo subjetivo, cuerpo orgánico y cuerpo objetivo del otro. Repercusiones de esta dificultad en la relación <i>Logos</i> de la vida y <i>logos</i> de mundo.	92
5.3 El lenguaje de la carne como un recurso que nos permite abreviar distancias entre el <i>Logos</i> de la vida y <i>logos</i> del mundo.	96
5.3.1 El lenguaje de la carne transforma ese <i>logos</i> del mundo impersonal por un <i>logos</i> del mundo pleno de intimidad.	96
5.3.2 La soledad y el amor como lenguajes esenciales y complementarios de la carne. La comunidad descansa en la reconciliación de ambos lenguajes.	104
VI. La noción henryana de memoria inmemorial como fuente de la comunicación humana.	112
6.1 Noción de memoria inmemorial.	112
6.2 La memoria inmemorial como disposición permanente al <i>Logos</i> de la vida.	118
6.2.1 Influencia de Maine de Biran en Henry respecto de la noción de lenguaje.	118
6.2.2 El sufrimiento y el gozo como lenguajes inherentes de la memoria inmemorial.	123
6.3 La memoria inmemorial como disposición a la escucha del <i>Logos</i> de la vida.	126
6.4 El imperativo de retornar fenomenológicamente a la memoria inmemorial por medio de las bellas artes.	129

6.5. El imperativo de retornar fenomenológicamente a la memoria inmemorial por medio de la ética.	132
VII. El silencio de la memoria inmemorial reconcilia el <i>logos</i> temporal del mundo con el <i>Logos</i> intemporal de la vida.	138
7.1 ¿Cómo reconciliar el <i>logos</i> temporal del mundo con el <i>Logos</i> intemporal de la vida?	138
7.2 La importancia de la mística para ahondar en el lenguaje silencioso de la memoria inmemorial: la influencia del Maestro Eckhart en Henry.	144
Conclusiones	151
Bibliografía	153

Resumen

El objetivo de esta Tesis es buscar en la noción henryana de cuerpo comprendido como memoria , una posible solución a la aporía que surge en la relación entre el lenguaje de la vida y el lenguaje del mundo. Para este objetivo, me detengo a examinar en profundidad los conceptos de vida, afectividad, habla, *Logos* de la vida y *logos* del mundo. Los conceptos de habla y de *logos* en Henry se comprenden, sólo a partir de los conceptos de vida y de afectividad. El concepto de vida de Henry plantea la dificultad de cómo desde un ámbito de absoluta inmanencia, en la que se ubica propiamente la vida, puede manifestarse la exterioridad del mundo y esta misma dificultad se traslada al plano del lenguaje, es decir, cómo se da el paso desde un lenguaje de absoluta inmanencia a un lenguaje que comunica en un horizonte de exterioridad, como es el del mundo.

Mi propuesta consiste en demostrar que la noción de inmanencia de Henry no es un obstáculo para trascender al conocimiento del mundo, ya que no es una inmanencia clausurada en sí misma. Por el contrario, se trata de un tipo de inmanencia vinculada esencialmente a la interioridad radical en la que se ubica la subjetividad humana, interioridad que Henry define como hábito, como memoria de sí. La subjetividad humana corpórea se define metafísicamente como un ser que habitualmente se recuerda a sí mismo, o se autoafecta, y habitualmente se experimenta como un yo a quien se le dona un mundo a partir del despliegue de sus poderes corporales. Todas esas experiencias permiten configurar y conocer genuinamente el mundo, pues sólo hay mundo a partir de la posibilidad de que un yo se experimente a sí y experimente desde sí la resistencia del mundo.

El lenguaje teórico ha olvidado el origen afectivo de la palabra de vida y, por esa razón, ha quedado vaciado de su verdadero significado. Pero la dificultad reside también en cómo el *Logos* de vida se libera a sí mismo, se comunica en otro lenguaje sin perder la esencia íntima de su contenido. En efecto, para sanar de la apatía de la que adolece el lenguaje del mundo hace falta que realicemos un doble esfuerzo:

1) Retornar a la inmanencia en que la vida se nos comunica para recuperar y renovar todo ese lenguaje de vida que anida en la experiencia estética, en nuestra carne y en la memoria inmemorial de esa misma carne que somos y habitamos. Pero una vez que retomamos ese lenguaje invisible de las artes, de la carne y de su memoria necesitamos, 2) Expandir en una palabra toda esa afectividad que conocemos anticipadamente en

nosotros. Dicha palabra, ya transfigurada de la vida misma, es el modo en que precisamente liberamos toda esa riqueza afectiva que reposa de modo escondido y, hasta de modo asfixiante, en el fondo de nosotros mismos.

Prólogo

Ya en los años que elaboré mi Tesis de Licenciatura, titulada “La recta relación entre fe y razón en el pensamiento de San Anselmo”, me interesé por reconciliar realidades que conciernen a la *humanitas* del ser humano, pero que, por razones culturales, se manifiestan de modo separado e incluso no existe aparentemente entre ambas un posible encuentro. Mientras me introducía cada vez más en el pensamiento de Henry, descubrí una nueva oportunidad de unir lo que en el exterior se muestra de modo separado. Así nace el objetivo principal de esta Tesis doctoral, que es precisamente restaurar la unidad perdida entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo en el seno del pensamiento henryano. En efecto, recuperar esta unidad perdida me parece fundamental para una comprensión profunda del lenguaje y de la comunicación humana.

Agradezco a la Dra. Patricia Moya por invitarme a participar en sus cursos sobre Teoría del conocimiento, pues me permitieron interesarme en la importancia del cuerpo en el conocimiento intelectual. En el año 2011, ella me regaló la versión española de *Filosofía y fenomenología del cuerpo* y es durante la lectura de esta obra donde comenzó la presente investigación.

La vida también me ha exigido reconciliar lo que no parece estarlo, como es la experiencia de la soledad y la experiencia del amor. En efecto, una parte central de esta Tesis se detiene en la unidad subyacente a ambas experiencias.

Agradezco de modo especial al Dr. Luis Flores por el trabajo dedicado como Director de esta Tesis, por sus aportes y comentarios de gran importancia para el desarrollo de esta investigación.

Agradezco a la Dra. Alejandra Carrasco por animarme a terminar la Tesis y al Dr. Francisco de Lara, Director del Programa del Doctorado, por facilitarme un año más para concluir esta Tesis. Agradezco al Profesor Hernán Inverso de la U. De Buenos Aires por facilitarme bibliografía.

Por último, agradezco a la Beca Conicyt por permitirme la posibilidad de realizar todos mis estudios doctorales y finalmente el tiempo necesario para la confección de la Tesis doctoral.

Introducción

La presente investigación tiene como objetivo abordar la dificultad que aparece en la relación entre el lenguaje de la vida y el lenguaje teórico en las obras tempranas de Henry en *L'essence de la manifestation*, *Philosophie et phénoménologie du corps*, y también en sus obras más tardías, fundamentalmente, en *Barbarie*, *Incarnation*, *Phénoménologie matérielle* y *C'est moi la Vérité*. Esta dificultad culmina en una aporía que puede sintetizarse de la siguiente manera:

El lenguaje de la vida es el fundamento del lenguaje del mundo en un doble sentido: ontológico y existencial. En el orden ontológico, el lenguaje de la vida corresponde a las nociones primeras que posibilitan toda experiencia y la condición de apertura hacia el mundo. Gracias a que la vida de nuestra subjetividad habla en las nociones primeras de “fuerza”, “causa”, “sustancia”, “unidad”, “identidad”, “persona” y “libertad”; disponemos de reglas lógicas que permiten el pensamiento reflexivo y la constitución de la ciencia, pero más fundamentalmente, estas nociones son la condición de posibilidad de que la propia existencia subjetiva sea originariamente comprensible para sí y esté dotada de tal modo que un mundo se manifieste.

En el orden existencial, el lenguaje de la vida permite que toda palabra resuene afectivamente en nuestra subjetividad y, en consecuencia, infunda vida a toda palabra que es proferida por nosotros. Sin este lenguaje ligado a las experiencias más genuinas de la vida, nuestras palabras perderían la fuerza real de comunicar, ya que tan sólo remitirían a meros hechos del mundo sin apelar al fondo significativo de nuestra intimidad.

Aunque el lenguaje de la vida es el fundamento del lenguaje teórico en ese doble sentido, no obstante, ambos lenguajes son irreductibles entre sí. Esta irreductibilidad equivale a decir que el lenguaje de la vida se comprende verdaderamente sólo desde el silencio de la vida, desde su inmanencia afectiva. En sentido estricto, el lenguaje de la vida está fundado en un *Logos* de una interioridad y una riqueza tal, que ningún enunciado teórico puede tocar su fondo sin oscurecer el significado genuino de la palabra de vida.

La dificultad del pensamiento henryano respecto del lenguaje se sintetiza de la siguiente manera: ¿Cómo volver a relacionar el *Logos* de vida que es pleno de intimidad con una palabra que ha devenido en un mero signo para significar los entes del mundo, pero ha olvidado la vida misma con toda la riqueza que ella implica?

Mi hipótesis de investigación consiste en proponer que en la noción de cuerpo como memoria encontraremos el diálogo y la coherencia necesarios entre el lenguaje de la vida y el lenguaje teórico. Esta noción del cuerpo como memoria de sí no define solamente nuestra corporalidad, sino que también todo el ser

de nuestra subjetividad. La disociación insalvable entre ambos lenguajes es consecuencia de un pensamiento anclado en la verdad del mundo, es decir, en ese pensamiento referido a un horizonte de cosas y objetos que aparecen separados de sí mismos y sujetos a la temporalidad del mundo. Por esta razón, a pesar de que son dos lenguajes distintos, surge la necesidad de reunirlos, ya que en la vida se manifiestan vinculados. Desde la noción de cuerpo como memoria, nace la metodología para fundamentar, que es posible poner en práctica el diálogo y la coherencia entre el lenguaje de la vida y el lenguaje teórico.

La vida misma es unidad, pese a que su fuerza originaria se despliega de múltiples maneras en los diversos movimientos en los que ella se revela y se autotransforma. La vida excluye toda distancia, separación irreconciliable y también todo dualismo que nos impide distinguir sin separar y unir sin confundir. La vida se gesta en un tiempo “interior”, lo que significa que no hay rupturas de tiempo y existe una identidad entre el ser que se mueve y lo movido, o entre el ser afectante y lo afectado, pues en la intimidad de nuestro yo siempre estamos presente a nosotros mismos en cada uno de nuestros movimientos. Véase (Henry, 1963, 581). En *C'est moi la vérité*, Henry escribe:

“La vie, nous le savons, est un mouvement, un procès, le procès de l'éternelle venue en soi de ce qui s'éprouve soi-même sans jamais se séparer de soi. Ce mouvement de venir en soi qui ne se sépare jamais de soi, c'est la temporalité propre de la vie, sa temporalité radicalement immanente, inextatique, pathétique.” (Henry, 1996, 201).

Quiero destacar que si Henry hubiera ahondado aun más en su concepción de memoria fundada en el hábito, tal vez no hubiera surgido de su pensamiento la duda sobre cómo establecer la relación entre el lenguaje teórico y el lenguaje afectivo en que la vida nos habla. Si Henry hubiera concentrado su esfuerzo en dilucidar el sentido de la memoria tal como él mismo intuye, no sería un verdadero problema el no dar cuenta por medio del pensamiento cómo se da el paso del lenguaje de la vida al lenguaje teórico. Simplemente comenzaría de la certeza de que toda palabra que proferimos se engendra en la memoria, aunque posteriormente estemos limitados a explicar el cómo de este génesis, porque su génesis escapa a ese horizonte de cosas ancladas en el tiempo del mundo. Y se detendría más bien a considerar cómo restaurar la unidad perdida entre ambos lenguajes, o en cómo devolver la raíces afectivas al lenguaje teórico, lenguaje que ha olvidado la vida misma y, por lo tanto, su mismo origen.

En *Force et Temps*, Jean Grégori comenta que el problema no es saber como la inmanencia funda la trascendencia, sino en determinar cómo nace la apariencia de la trascendencia como modo de aparecer autónomo, es decir, separado de la estructura interna de la inmanencia, de la que no es más que un término

abstracto. Esta misma reflexión la podemos trasladar al ámbito del lenguaje, es decir, comprender cómo el lenguaje del mundo aparece como *logos* autónomo separado de la vida, separado de su origen:

“Le problème n’est donc pas de savoir comment l’immanence fonde la transcendance, mais de déterminer, sur le fondement de la téléologie vitale et dans sa paradoxale inversion, comment naît l’apparence de la transcendance comme mode d’apparaître autonome – c’est -à-dire séparé de la structure interne de l’immanence dont il n’est qu’un terme abstrait”. (Grégori, 2015, 57-58.)

En efecto, de esta noción de memoria brota la fuerza y la potencia más profunda de nuestra vida. La memoria corresponde al hiperpoder en el que recordamos de modo permanente la impotencia frente a la vida en el sentido de que no podemos desligarnos afectivamente de ella y, por lo tanto, no podemos renunciar a la experiencia sufriente de habitar esta carne que somos y de ser quienes somos. La memoria nos liga de modo habitual a nuestra subjetividad, nos abre también la posibilidad de experimentarnos a nosotros mismos en cada uno de nuestros poderes de manera que esa misma autopresencia causa la armonía y la unidad en los movimientos del cuerpo y los del alma. Gracias a la memoria, nos experimentamos a nosotros mismos de manera habitual, sin rupturas en el tiempo, porque de lo contrario sería imposible la noción de *ipseidad*, es decir, el que coincidamos con nuestro ser de manera ininterrumpida y de modo permanente.

En efecto, la memoria consiste en el hiperpoder de la vida y es la raíz de la autoafección, noción que analizaremos en profundidad en el primer capítulo de esta Tesis. La memoria antecede ontológicamente a la autoafección, en el sentido que no sería posible autoafectarnos si no estuviéramos patéticamente ligados a la vida que nos habita. Todo poder brota de esa imposibilidad de romper con esa vida que somos y nos habita, porque ninguna fuerza puede desplegar su acto si previamente no está en posesión de sí misma y anticipando el acto al cual se ordena.

Se trata de una *memoria inmemorial* que guarda en ella todos sus poderes y se distingue de una mera *memoria intencional*, cuya capacidad se limita a recordar las imágenes del pasado. No es una memoria que se limite a auxiliar al pensamiento de imágenes para que pueda elaborar conceptos, más bien es la memoria que da estructura y forma a nuestra carne, es decir a nuestro yo único y singular que no se compone de partes y *extra partes*, sino que es una unidad absoluta . Esta memoria inmemorial guarda en ella todos los poderes de un modo tal, que todos esos poderes pueden ser ejercitados por nosotros sin mediar un pensamiento, ya que cada

uno de estos poderes están en posesión de sí mismos en la intimidad de la memoria, en lo más interior de ese ser que somos.

El hábito es el fundamento de la memoria. ¿Qué entiende Henry por ello? Es por esencia una posibilidad permanente que se ofrece a mi yo, un poder que domina pasado, presente y futuro y que me permite un conocimiento *a priori* del mundo.

Este saber que albergamos en nuestra carne no consiste en un saber empírico, que avanza a partir de la acumulación de datos que proceden del exterior, sino que consiste en un saber dado de antemano a nuestro ser, pero que constituye el fundamento y la base de todos los conocimientos, en particular de los teóricos. Todos los conocimientos se estructuran y encuentran su significado ulterior en este saber de la vida, que consiste esencialmente, en una memoria que cimienta el ser de nuestra vida afectiva. Si careciéramos de esta memoria que fundamenta nuestra vida afectiva, todos nuestros conocimientos teóricos se transformarían en meros conocimientos de hechos sin hondura y sin significación para nuestra existencia.

Esta memoria se fundamenta en el ser de nuestro cuerpo como hábito, es decir, en ese saber permanente que es nuestra existencia misma. En efecto, este saber consiste esencialmente en una escucha en la que nuestro cuerpo conserva hondamente todos los movimientos, por medio de los cuales se nos manifiesta la luz del mundo, es decir, la llave a través de la cual accedemos a las cosas y a los entes. Justamente, el *Logos* de la vida se gesta a partir de esta escucha en la que nuestro cuerpo aprehende las cosas de este mundo de un modo tal que ninguna de ellas se presenta ante nuestro cuerpo como por primera vez, sino que las reconoce de antemano.

El mismo Henry dice que dondequiera exista un yo, hay hábito, y por consiguiente, posibilidad ontológica de efectuar actos de memoración. Si nuestro yo es una posibilidad permanente de efectuar actos de memoración y, por tanto, una posibilidad permanente de recordar, ¿por qué no pensar que podemos recordar el origen primitivo del lenguaje teórico y construir una palabra del mundo que penetre las capas de nuestra vida sensible?

Hablar y escuchar son dos experiencias de vida que tienen lugar en un mismo medio ontológico: nuestra propia subjetividad. Ambas experiencias se requieren mutuamente para que se produzca el paso de la una a la otra y ambas están íntimamente vinculadas con el fenómeno del lenguaje.

Toda palabra verdadera brota de esa escucha permanente, en la que consiste esencialmente el ser de nuestro cuerpo. En efecto, nada podríamos proferir si nada hemos escuchado. Sin embargo, lo que escuchamos primeramente es el silencio en que la vida nos habla a nuestra individualidad sensible.

Estamos dispuestos a pronunciar una palabra de vida porque de antemano nuestro cuerpo escucha los movimientos afectivos de la vida. Ahora bien, esa forma de pronunciar no se produce en un medio sin voz, sin mediación, sino simplemente en el silencio elocuente de la vida misma.

¿Cómo damos el paso desde de esta palabra que habla en el silencio a una palabra que habla en el mundo y a través de signos? La hipótesis central de esta Tesis consiste en demostrar que esta aporía desaparece y pierde su fuerza en la medida en que cada vez se hace más connatural a nosotros que la verdad de la memoria es el origen y el fin último de la palabra y, por lo tanto, de la comunicación humana. En la memoria, desaparece el hiato entre la potencia y el acto y también desaparece toda distancia insalvable entre la palabra que brota de la vida y la palabra que elabora el pensamiento y aunque el pensamiento no alcanza a explicar el cómo se da el tránsito entre la palabra de vida y la palabra del pensamiento, no por ese obstáculo el pensamiento se sustrae a la certeza de que el comienzo y el sentido del lenguaje es una palabra que habla en el silencio de la memoria. Una manera de alcanzar una evidencia de la memoria como origen y fin del lenguaje es por medio de la vía negativa. Si el pensamiento niega esta certeza, ¿cómo puede dar cuenta de la fuerza de sus ideas sin que el yo previamente no otorgue un significado interior a cada una de ellas? ¿Cómo el pensamiento puede elaborar la idea de libertad sin que esta noción resuene anticipadamente en nosotros como un anhelo real que perseguimos en cuanto seres humanos?

El desafío primordial debe ser en consecuencia que el lenguaje teórico imite el modo como nuestro cuerpo habla de la vida misma, como nuestro cuerpo recuerda fielmente el modo silencioso en que la vida habla y se comunica. Ahora bien, ¿cómo un lenguaje teórico puede imitar un lenguaje práctico como es el lenguaje corporal? ¿No es una contradicción? No es realmente una contradicción si consideramos plausible que el lenguaje teórico imite, dentro de sus propios límites, el modo como naturalmente nuestro cuerpo comunica fielmente en sus movimientos los afectos de la vida. Es el silencio y la inclinación natural del cuerpo a la escucha lo que posibilita que éste comunique fielmente los afectos de la vida. Cabe preguntarse, ¿en qué consiste esta escucha de nuestro cuerpo? Es propiamente el autoconocimiento que posee el cuerpo sobre sí mismo y que le permite estar recogido sobre sí y realizar variados y múltiples movimientos de forma espontánea y armoniosa. Este autoconocimiento del cuerpo a mi entender tiene su fuente en la memoria, que Henry llama memoria inmemorial.

El camino para que el lenguaje teórico descienda hacia al lenguaje de la vida es a partir de una elaboración filosófica de la memoria. Pero, ¿cómo desarrollar una filosofía de la memoria, si la memoria por su interioridad rebasa todo concepto que el pensamiento pueda formular? La única respuesta a esta dificultad es a partir de la vía negativa en que el pensamiento en el confín de su capacidad da cuenta de una verdad, aunque no alcanza el cómo de esa verdad. Así como el silencio posibilita que el cuerpo hable fielmente de los afectos de la vida, la vía negativa es ese silencio que anima al pensamiento a utilizar al máximo sus capacidades para hablar de esa realidad, que es la memoria, aunque sea de un modo restringido y limitado.

En consecuencia, el esfuerzo filosófico no está en responder a la pregunta si acaso es posible elaborar una filosofía de la memoria en el marco de un pensamiento que no alcanza teóricamente lo que ella es, sino que, partiendo de la certeza que la vida nos habla de un modo afectivo o *patético* en una memoria, aunque no concibamos racionalmente el cómo de ese lenguaje afectivo propio de la memoria, nos aboquemos a reflexionar en cómo restauramos una palabra que ha renunciado al saber de la vida misma, para dedicarse exclusivamente a nombrar hechos y objetos del mundo. La restauración del lenguaje de la vida depende en gran medida de este retorno del lenguaje teórico a la memoria, porque la memoria es la fuente de la palabra y de la escucha.

En efecto, el lenguaje teórico descansa en la palabra del mundo. Y la palabra del mundo depende de las propiedades del mundo. Según Henry, existen tres propiedades que pertenecen al aparecer del mundo que inciden directamente en el modo como la palabra del mundo significa a los entes del mundo:

1) Dado que el mundo es un medio de exterioridad pura, todo lo que se muestra en él se muestra como “otro”, como distinto a nosotros.

2) Como todo lo que se muestra en el mundo se muestra como otro y distinto a nosotros, la palabra del mundo se muestra indiferente a lo que significa del mundo: “C’est un milieu d’extériorité pure, dans lequel nul vivant ne peut se reconnaître; ce qui apparaît se caractérise par la neutralité terrifiante des faits”. (Greisch, 2004, 201).

3) La palabra del mundo es indiferente a todo lo que enuncia porque es incapaz de establecer su existencia, de crearla.

Para restaurar la palabra de la vida es necesario identificar el triple olvido en que ha caído la palabra del mundo. En primer lugar, se trata de una palabra que oculta la singularidad e intimidad del sujeto. En segundo

lugar, oculta la importancia de la comunidad ya que lo común, el fondo de la vida que reúne a los sujetos para acrecentar la vida en sus dimensiones artísticas, éticas y religiosas se reemplaza por los cuidados egocéntricos del individuo. Y, en tercer lugar, oculta la creatividad del sujeto en su búsqueda de la verdad. Este triple olvido, causado a mi entender por un triple ocultamiento, ha hecho surgir una palabra carente de vida, carente de su fin más íntimo, que es la comunicación intersubjetiva.

Mi propósito es mostrar que, en la medida en que profundizamos en la noción de memoria que Henry propone, nos disponemos a superar este triple olvido en que ha decaído el lenguaje teórico. Es en la memoria donde nos reencontramos con una palabra que salvaguarda la intimidad, la comunidad y la creatividad. Profundizar en estas tres notas es, a mi juicio, el antídoto que nos permite superar el olvido de un lenguaje que habla sin verdaderamente comunicar.

En la memoria, descubrimos la raíz desde donde brota la palabra. Pero además la acción de la palabra no finaliza en el exterior del mundo, sino que comunica en lo más íntimo de la memoria. Es por esta razón que la comunicación humana es una *praxis* que no requiere ningún medio, no requiere del mundo para alcanzar su fin. Es una *praxis* absolutamente inmanente porque comienza en la memoria y únicamente es en la memoria donde se produce la verdadera resonancia de la palabra.

La memoria en relación a la palabra y la comunicación humana cumple una triple función. La memoria es fuente de la palabra en el sentido de que las palabras significan cuando mueven a los sujetos al aprendizaje o a las acciones creativas. La memoria es también fuente de la palabra en tanto que no es posible proferir palabra alguna, sin que anteceda en nosotros la capacidad de escuchar. En efecto, la capacidad de escuchar o la escucha en tanto que tal, brota del hiperpoder en que consiste la memoria. Y, por último, la memoria inmemorial es fuente de la palabra en tanto que el fin de la palabra es precisamente comunicar amor, generar entre los vivientes una comunidad basada en el reconocimiento de que cada viviente goza de una singularidad que nadie puede sustituir ni soslayar, pues de lo contrario desaparece toda comunicación verdadera entre los mismos vivientes. En efecto, el amor es un *archi* afecto que conservamos en la memoria, en lo más íntimo de nuestro ser. Este amor es un *archi* afecto que permite comunicar entre los vivientes lo que es máximamente singular de cada uno, su soledad y su necesidad común de religarse nuevamente a esa Vida que los abraza como hijos de esa Vida.

Mi hipótesis de investigación descansa en el presupuesto de que las nociones de vida y memoria en Henry no son obstáculos para trascender al mundo. Son las condiciones que posibilitan que accedamos al mundo, pero siempre desde nuestra propia singularidad.

Diego Rosales Meana crítica la noción de vida de Henry. Su crítica consiste esencialmente en afirmar que la noción de vida en Henry excluye la existencia de todo mundo, ya que para Henry solo participa del ser aquello que es vida, pero todo lo que está fuera de esa vida y que es pura exterioridad, pertenece al reino del no ser:

“Parecería ser que las innovadoras y radicales tesis de Henry conducen a una suerte de aniquilación del mundo, pues todo ser extendido delante y que cualquier consciencia quiera recoger en su inteligibilidad posible, no contendrá jamás la esencia de la vida, sino que excluye, y en tanto que la vida esta excluida de todo mundo, entonces estaríamos demasiado cerca de afirmar que el mundo esta relegado al reino del no ser” (Rosales, 2013, 34-35).

Esta objeción al pensamiento de Henry nos obliga a profundizar en los conceptos de vida, de inmanencia y de afectividad y también en la noción de mundo que subyace al pensamiento de Henry. Por esta razón, dedicaré el primer capítulo de esta investigación a examinar detenidamente los significados que encierran los conceptos de vida y de afectividad en Henry. Una vez examinados esos conceptos, en el segundo capítulo me detendré a escudriñar el concepto de habla, concepto que se refiere tanto el lenguaje natural, como también el lenguaje teórico o también llamado *logos* del mundo. En el tercer capítulo de esta investigación, examinaré las dificultades para restaurar la unidad pérdida entre el *Logos* de la vida y *logos* del mundo. En efecto, nos encontramos con una doble dificultad para recuperar esta unidad pérdida, a saber, un obstáculo provocado por la cultura bárbara en la que ha decaído la sociedad actual centrada en los progresos científicos y tecnológicos. Y una segunda dificultad arranca del hecho de un *Logos* de vida que habla de forma absolutamente autónoma de las realidades afectivas de la vida sin precisar de la ayuda de un *logos* del mundo, menos aun de un *logos* que se ha vuelto cada vez más extraño y ajeno a las necesidades íntimas de la vida misma.

En el cuarto capítulo, propongo la experiencia estética como camino que impulsa y eleva el alcance del *logos* de mundo hacia el ámbito donde habla el *Logos* de vida, a partir del órgano creativo de la imaginación. Todo acto estético impulsado por la imaginación realiza en nosotros un doble movimiento: 1) Un retorno hacia nuestra sensibilidad en la que habitan todas nuestras fuerzas creativas de modo potencial y 2) Una proyección imaginaria en el mundo de todo ese dinamismo escondido en nuestra sensibilidad para liberar y donar al mundo el *pathos* invisible de la vida, *pathos* que comunica ese *Logos* de vida. Este doble movimiento transfigura desde

adentro el *logos* del mundo y lo dispone para elevarse a un lenguaje más íntimo porque la *praxis* artística inaugura precisamente un lazo entre el viviente y su mundo íntimo, de tal forma que toda palabra que profiera hacia el exterior esté penetrada de ese mismo lazo y vínculo.

En el quinto capítulo, sostengo que el lenguaje que habita en la carne es un recurso valioso para acortar las distancias entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo. En primer lugar, este lenguaje de la carne transforma este *logos* del mundo impersonal en un *logos* del mundo pleno de intimidad. En segundo lugar, en este lenguaje descubrimos las razones que nos mueven desde adentro a querer comunicarnos a través del *logos*: a) nuestra soledad e identidad más profunda y b) el querer liberar esa soledad transformándola en una comunidad fundada en el amor.

En el sexto capítulo, me detengo en la noción henryana de memoria inmemorial como la fuente y raíz más profunda de la comunicación humana. A partir de este retorno a esta memoria, volvemos a reparar en el lenguaje más íntimo desde donde nos decimos a nosotros mismos y a todo lo real, que es precisamente el lenguaje dicotómico del sufrimiento y del gozo. Este volver a considerar este lenguaje es un estímulo importante para reemplazar un *logos* del mundo impersonal e impotente por un *logos* ya transfigurado de intimidad y de creatividad.

En el séptimo capítulo, considero la influencia del Maestro Eckhart en el pensamiento henryano como un recurso todavía no explorado para restaurar la unidad perdida entre el *Logos* de la vida y *logos* de mundo. El desasimiento eckhartiano o silencio interior del alma es el antídoto afectivo para abrazar y elegir palabras cada vez más transfiguradas de intimidad y separadas cada vez más de lo contingente y de todo lo mundano. Este silencio interior es el proceso afectivo radical por el cual cada viviente se prepara para decir fundamentalmente el silencio en el que su propio ser habita.

I. Concepto de vida.

“Toute vie est par essence affectivité, l’affectivité est l’essence de la vie”. (Henry, 1963, 596).

1.1.Diferencia entre la noción de afectividad de Henry con respecto a las de Scheler y Heidegger.

En *L’ Essence de la manifestation*, Henry analiza la afectividad y su propuesta esencial consiste en que, en el marco de una fenomenología intencional, que establece en la conciencia el último poder de revelación del ser, no es posible comprender filosóficamente la vida humana en su singularidad propia y existencial.

Tanto Max Scheler como Heidegger sostienen que la afectividad es una forma de comprensión. En el caso de Scheler, una forma de comprender valores tal como el amor y, en Heidegger, un poder que nos revela conjuntamente nuestra existencia y el mundo en sí mismo.

Sin embargo, para Henry, tanto Scheler como Heidegger no han logrado penetrar en la esencia invisible de la afectividad. La razón de esta incapacidad estriba en que ambos han quedado inmersos en el pensamiento de una filosofía trascendental, que se caracteriza principalmente por reducir el ser a un ser intencional, es decir, un ser que revela algo distinto de sí mismo, pero su esencia íntima queda oculta en el signo. Al respecto de Scheler, Henry comenta:

“Précisément parce que Scheler interprète le pouvoir de révélation de l’affectivité, identifiée à une perception affective, comme celui de l’intentionnalité, le contenu de ce pouvoir, ce qu’il révèle, se trouve déterminé, se propose nécessairement comme le corrélat d’une intentionnalité, comme un contenu transcendant” (Henry 1963, 722).

Porque identifica la afectividad con un tipo de percepción, con un tipo de conocimiento que siempre se refiere a un objeto exterior al sujeto y, por lo tanto, a un contenido trascendente de él mismo, el hondón íntimo de quien percibe, que constituye el núcleo central de la afectividad para Henry, queda oculto en dicho análisis. El amor y el odio en el caso de Scheler son movimientos que se dirigen respectivamente a la obtención del valor más alto y del valor más bajo:

“El odio es un acto positivo en el que se da un dis-valor tan inmediatamente como en el acto del amor un valor positivo. Pero mientras que el amor es un movimiento que va del valor más abajo al más alto y en que relampaguea por primera vez en cada valor en cada caso el valor más alto de un objeto o de una persona, el odio es un movimiento opuesto. Con esto queda dado ya también sin más el que el odio esté dirigido a la posible existencia del valor más bajo”. (Scheler 1942, 220).

En el caso de Heidegger, la afectividad no revela un fenómeno determinado, sino que revela nuestra propia existencia (*Dasein*) y es propiamente en la angustia donde se nos revela nuestra existencia finita y temporal. La afectividad revela conjuntamente nuestra existencia y nuestra referencia al mundo. Ahora bien, nuestra existencia es pura trascendencia porque, para Heidegger, el *Dasein* se revela a sí mismo en el tiempo. Henry comenta:

“Le pouvoir de révélation de l’affectivité est précisément celui du temps.(...) C’est le temps qui fait surgir devant l’existence angoissée pur du futur, comme un horizon fini, comme l’horizon de sa mort, c’est lui qui, la laissant revenir à partir de cet horizon en arrière sur elle-même, la découvre à elle-même, dans l’ekstase du passé authentique, comme une existence finie, déchue et livrée au monde comme à sa propre mort”. (Henry 1963, 744).

Aunque en Heidegger la afectividad no es meramente un poder que revela cualquier cosa, sino que revela nuestra existencia inmersa en la trascendencia del mundo, la interpretación heideggeriana de la afectividad como temporalidad, oculta la esencia misma de la afectividad, porque es un medio que nos manifiesta una existencia finita intramundana, destinada a la muerte:

“Aquello por lo que la angustia se angustia no es un determinado modo de ser ni una posibilidad del *Dasein*. En efecto, la amenaza misma es indeterminada y, por consiguiente, no puede penetrar amenazadoramente hacia este o aquel poder-ser concreto fáctico. Aquello por lo que la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo”. (Heidegger 1997, § 40, 209) Y luego agrega: “La angustia pertenece, como

disposición afectiva fundamental, a la constitución esencial del *Dasein* que es el estar-en-el-mundo”. (Heidegger 1997, § 40, 211).

Esta interpretación heideggeriana oculta en definitiva la ipseidad, el sí mismo sintiéndose a sí mismo, Henry dice que la esencia de la afectividad no aparece jamás en una interpretación mundana de la existencia, más bien aparece en la auto-afección original que fundamenta la afectividad y la ipseidad. Dicha auto-afección propia de la ipseidad se capta solamente en la dimensión del tiempo interior, tiempo que reúne todos los tiempos en un presente continuo: “La nostalgie, dit Heidegger, est la douleur que nous cause la proximité du lointain. Mais la transcendance du monde, si elle fonde la séparation dont souffre la nostalgie, ne fonde jamais le caractère souffrant de cette séparation, la nostalgie elle-même et son affectivité, laquelle ne réside pas dans l’acte de cette transcendance mais dans son auto-affection originelle et, précisément, dans l’essence même de l’affectivité” (Henry 1963, 752).

1.2. La experiencia originaria del sentimiento del sí mismo. La noción de autoafección.

La afectividad no designa una esfera particular de nuestra vida. No es meramente una capacidad perceptiva, no se identifica con la sensibilidad, ni tampoco con un contenido trascendente de ésta última. Al contrario, la afectividad es la forma de la esencia de la *ipseidad*, en la cual ella es afectada no por otra cosa, sino que por ella misma, de tal manera que esta afección original como autoafección, como sentimiento de sí, la constituye y la define. Esta autoafección original, de la cual Henry nos habla, apunta a la experiencia radical de sentirnos a nosotros mismos como sujetos. Dicha experiencia se da en un ámbito de pura inmanencia:

“L’affectivité est l’essence de l’auto-affection, sa possibilité non théorique ou spéculative mais concrète, l’immanence elle-même saisie non plus dans l’idéalité de sa structure mais dans son effectuation phénoménologique indubitable et certaine, elle est la façon dont l’essence se reçoit, se sent elle-même, de telle manière que ce se sentir comme se sentir soi-même, présumé par l’essence et la constituant, se découvre en elle, dans l’affectivité, comme se sentir soi-même effectif, à savoir précisément comme sentiment” (Henry 1963, 577-578).

El sentimiento de sí define propiamente la subjetividad. El sentimiento de sí constituye un saber genuino en el cual el yo se percibe a sí mismo sin ninguna distancia fenomenológica, sin mediar ningún contenido representativo. Previamente a todo conocimiento teórico y empírico, el yo se capta a sí mismo en un sentimiento. Se trata de un tipo de saber originario en el cual el afectante y el afectado se identifican plenamente:

“L’identité de l’affectant et de l’affecté réside et se réalise, trouve sa possibilité non théorique mais réelle, l’effectivité de son effectuation phénoménologique, dans l’affectivité. L’affectivité est ce qui met toute chose en relation avec soi et ainsi l’oppose à toute autre, dans la suffisance absolue de son intériorité radicale. L’affectivité est l’essence de l’ipséité” (Henry 1963, 581).

El sentimiento de sí no es una experiencia sensible del mundo, ni puede ser determinado empíricamente. Se revela en el fondo de una interioridad radical y los sentimientos tales como el amor, el aburrimiento, la beatitud, la desesperación y el odio son auténticas revelaciones del yo soy, que se hacen patentes en la experiencia subjetiva del sujeto.

La afectividad no constituye un contenido determinado de la experiencia, sino que constituye su forma, como forma universal y pura. La afectividad designa la esencia donde lo propio es de sentirse a sí misma, de experimentarse a sí misma, de tal manera que, en este experimentarse a sí misma que la constituye, ella se dona a sí misma tal como ella es en su realidad. Es por esta razón que todo sentimiento es por naturaleza lo que es, el sentimiento de sí (*sentiment de soi*):

“C’est là en effet ce qui caractérise tous nos sentiments, le fait qu’ils appartiennent à l’âme, et cela non seulement par leur forme, c’est-à-dire en tant qu’il sont sentis par elle, mais encore par leur contenu, lequel n’est rien de transcendant ni d’objectif à quelque degré que ce soit, rien d’étranger à la réalité même de l’âme, mais se trouve au contraire constitué par elle” (Henry 1963, 647).

Los afectos, especialmente los más alejados de lo sensorial, como el amor, son elaborados por el dinamismo propio de nuestra alma. De modo universal, los afectos no proceden del contacto del mundo exterior, sino que brotan del movimiento interior del alma.

La afectividad original y fundamental, de la cual Henry habla, no apunta a una zona determinada del sujeto. No consiste meramente en una capacidad cognoscitiva que capta valores, como Scheler piensa. No nos habla del psiquismo de nuestra subjetividad, en el que se alojan emociones que nos vinculan al mundo dependiendo de la emoción que experimentamos. Corresponde más bien a la esencia misma de la subjetividad, a esa inmanencia radical en la cual ella se siente a sí misma como sujeto y se siente presente a sí misma en todas las determinaciones de la vida.

La filosofía clásica, el empirismo y el idealismo no han tomado en cuenta este fenómeno original y fundante, a saber, que detrás de toda operación de la vida, está presente el sentimiento de sí mismo, y el sentimiento de quien piensa una idea, siente, imagina es simultáneamente el mismo yo que se autoafecta:

“Il existe une unité de toutes les choses, de leur action sur nous, de tout ce qui vient à nous, nous touche et nous affecte et nous détermine à l’action, une unité ontologique de l’action elle-même comme unité de toutes nos actions possibles, une unité enfin de l’affection et de l’action, comme unité de l’action des choses sur nous et de notre action sur les choses. Pareille unité est celle de la vie et n’est possible qu’ à partir de l’unité originelle qui constitue la structure interne de la vie elle-même, à partir de l’affectivité”(Henry 1963, 662-663).

Nuestro acceso al mundo y la posibilidad de transformarlo depende de esta estructura de la vida, a saber, de un núcleo afectivo en el cual se fundamenta la subjetividad y todos los movimientos y poderes que emergen del fondo de ésta. Es ésta la razón por la cual, para Henry, la afectividad constituye la condición de posibilidad de nuestro conocimiento del mundo. En efecto, el sentimiento de sí es el hecho primitivo del conocimiento, ya que no podríamos percibir, imaginar o pensar nada si previamente no tuviéramos la experiencia afectiva de ser un yo.

La vida no es una noción abstracta ligada a ciertos fenómenos específicos, como aquellos que estudia la biología, o un determinado tipo de ente que se muestra exteriormente en el mundo, sino que la vida es nuestro yo que se experimenta a sí mismo como un ser único y singular. Esta experiencia de sentirse a sí mismo es una experiencia íntima de un ser singular.

En *De la Phénoménologie*, Henry identifica la vida con el ser, con la existencia de un alguien que goza de una interioridad tal que ningún pensamiento puede aprehender, porque no se trata de un concepto, sino que se trata de una realidad singular que se percibe en el fondo de sí misma.

“Vivre signifie être. Mais l’être doit être tel, doit être compris de telle façon qu’il signifie identiquement la vie. (...) Parce que la vie se trouve constituée en son être le plus intime et en son essence la plus propre comme une intériorité radicale et telle, il est vrai, qu’elle peut à peine être pensée”. (Henry 2003 a, 40-41).

La autoafección es la nota esencial de nuestra vida, que explica la raíz profunda de la singularidad de todo nuestro ser. Ninguna vida humana puede vivir y replazarnos en esta experiencia íntima de sentirnos a nosotros mismos en el fondo de nosotros mismos. Ahora bien, esta singularidad de nuestro yo, aunque de suyo es incomunicable es al mismo tiempo la condición de posibilidad de toda comunicación. En los siguientes

capítulos de esta Tesis, nos detendremos a explicar por qué la incomunicabilidad de nuestro ser, paradójicamente, es la raíz de toda verdadera comunicación. ¿Cómo permitir que la palabra hable sin distancia alguna, abrazada a la autoafección de cada viviente, si ello implica ya una distancia, un cierto extrañamiento respecto de esta interioridad radical de cada viviente? En efecto, el objetivo de esta Tesis consiste en recuperar una palabra enriquecida de esta autoafección, que hable sólo para liberar todo ese dinamismo replegado en la intimidad de nuestro ser:

“A la vie appartiennent des traits décisifs que nous avons reconnus, le fait que toute vie s'éprouvant soi-même dans une épreuve de soi effective et comme telle singulière porte nécessairement en elle un Soi singulier de sorte qu'elle est une vie singulière, celle de tel moi particulier”. (Henry 2000, 107).

La noción de vida no apunta a un ente en general, ni a un ente del que se aprecie su ser desde la exterioridad de un mundo. Por “vida”, Henry entiende este ser singular que somos cada uno de nosotros, que goza de una interioridad tal que únicamente en el sentimiento de sí se nos revela como tal.

Por “vida”, Henry entiende aquello íntimo que habita singularmente en cada uno de nosotros, y eso íntimo se nos revela en un *pathos*. En ese *pathos*, se conserva todo lo que somos, incluso las infinitas y variadas maneras de experimentar el sufrimiento y gozo de vivir en nuestra historia:

La vie en son auto-affection dans l'auto-sentir et l'auto-subir est par essence affectivité, mais l'affectivité n'est ni un état ni une tonalité définie et fixe. Elle est l'historial de l'Absolu, la manière infiniment diverse et variée dont il vient à soi, s'éprouve et s'étreint lui-même dans cette étreinte de soi qui est l'essence de la vie”. (Henry 1987, 68).

Conservamos afectivamente esta historia de nuestra individualidad en nuestra carne. La carne no es un elemento yuxtapuesto a lo que somos, sino que se identifica plenamente con nuestro yo. La experiencia radical de sentirnos a nosotros mismos brota justamente del poder original de esta carne que somos y que recuerda en sí toda nuestra historia afectiva. Esa historia que habita en nuestra carne nos habla de la incomunicabilidad de nuestro ser en el sentido que únicamente nosotros nos experimentamos en el interior y en esa dimensión donde nadie puede reemplazarnos:

“La chair ne s'ajoute donc pas au moi comme un attribut contingent et incompréhensible, une sorte d'adjonction synthétique á notre être venant le scinder en deux instances opposées et inconciliables. Parce que la chair n'est rien d'autre que la possibilité la plus intérieure de notre Soi, celui-ci est un Soi unitaire”. (Henry 2000, 178).

La autoafección significa que experimentamos nuestro yo, no como un yo abstracto, como un intelecto puro que se piensa a sí mismo, sino como un yo concreto y corpóreo que está situado en el mundo.

1.3. Inmanencia y trascendencia. Inmanencia como condición de la trascendencia.

El fundamento de la subjetividad reside en la afectividad. Aquello significa que nuestra subjetividad se nos autorevela en la experiencia inmediata del sentimiento de sí, del sentimiento de ser un yo singular. Lo más cercano a nosotros mismos es justamente la experiencia de ser nosotros mismos que se nos revela en un *pathos* intrínseco de nuestra vida que es el sentirse a sí mismo. La tesis principal de Henry en *L'essence de la manifestation* consiste en demostrar desde la fenomenología¹ que el contenido de ese *pathos* no constituye un contenido de la experiencia ni tampoco puede ser representado por el pensamiento racional, sólo aparece genuinamente en la experiencia de sentirnos vivos:

“Que l’ affectivité constitue, non un contenu de l’ expérience, mais sa forme, la forme de toute expérience possible en général, la phénoménalité elle-même comme condition de tous les phénomènes, cela signifie précisément : l’ affectivité n’ est pas un phénomène, quelque chose qui se manifeste, elle est la manifestation, elle-même et son essence”.(Henry 1963, 667).

La filosofía desde la antigua Grecia hasta Heidegger no ha reconocido la afectividad como el principio y la forma de la experiencia. Más bien, la afectividad ha sido interpretada como un contenido de la vida consciente, extraña a la esencia de ésta, como una cosa opaca , heterogénea al espíritu, más o menos asimilable

¹. Mario Lipsitz comenta que la fenomenología henryana es una fenomenología que supera el alcance de la fenomenología intencional porque no olvida que la tarea más importante de esta disciplina filosófica es dar cuenta del aparecer del ser en general. En efecto, la fenomenología henryana no considera la conciencia intencional como el fundamento del aparecer, sino que tal fundamento es un aparecer puro, que no es ningún ente en particular:

“La crítica de la ontología conduce en Henry al reconocimiento de una esfera invisible de fenomenalidad que sostiene y garantiza en última instancia la posibilidad de la fenomenalidad ekstática griega. La esencia última de la manifestación es, en Henry, una afectividad ontológica pura en cuya inmanencia radical se revela el infinito”. (Lipsitz 2005, 157).

a un contenido específico, contingente, variable e irracional de alguna sensación. Tal es el absurdo que domina la historia de la filosofía de la afectividad, porque la experiencia de sí mismo constituye como tal una esfera de immanencia radical de la vida, cuyo contenido es invisible tanto para la sensibilidad como también para el pensamiento racional. El sentimiento de sí resulta ser una realidad invisible para ambas facultades, no porque la afectividad pertenezca al ámbito de realidades que catalogamos como irracionales y difusas, sino en el sentido de que sólo en el hondón de nuestra intimidad experimentamos la presencia nuestra en cada uno de nuestros movimientos. Pero esta autopresencia de nuestro yo sobrepasa todo contenido sensorial y mental, aunque se encuentra en la raíz de tales movimientos.

En efecto, al intentar reducir nuestra subjetividad a un contenido representativo de la conciencia, perdemos en ese mismo intento el fundamento en el cual descansa nuestra singularidad como sujetos y nos quedamos tan sólo con un yo lógico, alejado totalmente del yo que vive y es realmente.

Esta autopresencia del sujeto en el hondón de su intimidad, que se experimenta en el silencio de la vida y en cada capacidad que despliega dicha vida, ha sido una verdad no reconocida por la filosofía idealista. Por haber olvidado dicha verdad, la filosofía, hasta entonces, ha comprendido la subjetividad como un sujeto lógico, puramente formal, alejada del modo en que la subjetividad se experimenta genuinamente en la vida:

“L’erreur de la pensée philosophique n’est pas de confondre l’affectivité avec la coenesthésie, elle réside dans son incapacité de saisir l’être-originel de celle-ci, l’être originellement immanent de l’impression comme trouvant sa réalité dans le se souffrir soi-même de l’être qui la souffre, dans son incapacité de saisir l’essence de l’affectivité elle-même. C’est d’un seul coup, pour une même raison, que s’opère la dégradation corrélative du concept de la sensation originelle et de celui de l’affectivité”. (Henry 1963, 633).

Una teoría sensualista de la afectividad define a ésta última como el resultado de todo lo que afecta nuestra sensibilidad, como un contenido que procede de todas nuestras sensaciones. Pero dicha definición de afectividad presenta un grave problema, pues olvida una verdad que se dona a nuestra experiencia, a saber, que el sentir como tal no constituye un hecho abstracto, aislado de nuestra subjetividad. El sentir como tal se da siempre en mi subjetividad. Y en cada sensación lo más relevante no es precisamente su referencia a un objeto, como por ejemplo, a una determinada cualidad, sino que es el elemento subjetivo, que es esencialmente una realidad imposible de analizar y de describir.

Lo más decisivo reside en que alguien siente el mundo y lo transforma desde esa experiencia sintiente singular: “La sensation est réelle en tant qu’ elle est sentie. La réalité de la sensation réside dans l’être-senti

lui-même considéré en tant que tel et, plus avant, dans l'essence où l'être-senti trouve sa propre possibilité et l'effectivité de son effectuation, dans l'affectivité" (Henry 1963, 626).

¿Por qué para obtener un verdadero conocimiento de la realidad sea tan fundamental tomar en consideración el que alguien sienta el mundo? Henry nos responde de modo simple esta pregunta afirmando que una sensación es real en tanto que es sentida por alguien. ¿Qué significa que una sensación es real en tanto que es sentida por alguien? Significa que si nos olvidamos de esta simple e importante verdad y nos abocamos tan sólo al aspecto intencional, es decir, al objeto sentido y no a la sensación en cuanto que tal, reducimos la sensación a una mera percepción de cualidades y lo más problemático es que nos alejamos considerablemente de la manera genuina en que se gesta toda sensación. Toda sensación se gesta en alguien que se sitúa en el mundo desde su carne singular.

En *Barbarie*, Henry sostiene que la causa de que hoy suframos una cultura deshumanizada, una cultura alejada de las cuestiones que afectan esencialmente a la vida, se encuentra en que esta cultura ha excluido la sensibilidad o el sentir en cuanto que tal: "C'est du monde scientifique seulement que la sensibilité est éliminée. Et c'est la raison pour laquelle ce monde est abstrait. Ce qui veut dire: un monde dans lequel on ne prend plus en compte la sensibilité, laquelle subsiste toutefois comme sa condition inaperçue". (Henry 1987, 49).

En definitiva, reconocer la sensibilidad como un acto propiamente inmanente nos abre a la posibilidad que el mundo sea permeable para ser recreado de infinitas y variadas maneras por cada uno de nosotros. Si excluimos la sensibilidad como un genuino acceso al mundo, nos quedamos con un mundo frío, impersonal, cerrado a la creatividad y a la belleza que procede del interior de las almas que componen toda comunidad.

Veremos en los siguientes capítulos de esta Tesis cómo también un verdadero lenguaje se gesta a partir de alguien que habla desde su carne. Todos los poderes que brotan de la vida, como la sensación y el poder comunicar, se ubican esencialmente desde esta región de inmanencia que Henry denomina carne.

A modo de síntesis, la condición de posibilidad de la sensibilidad en cuanto tal, sólo es posible gracias a la autoafección del sujeto, gracias al fenómeno primero en el cual la vida se experimenta a sí misma en un abrazo que es incapaz de romper. Justamente, una teoría sensualista de la afectividad carece de los recursos filosóficos para comprender la esencia misma de la sensibilidad, porque reduce ésta última a meras afecciones orgánicas, a un proceso mediante el cual el órgano se refiere intencionalmente a un objeto. En estricto rigor, la sensibilidad consiste esencialmente en un movimiento en el cual el viviente se experimenta a sí mismo y, al mismo tiempo, es la fuerza mediante la cual se produce en el mundo un agujero de la vida y de su *pathos*. En el

cuarto capítulo de la Tesis me detengo, precisamente, en analizar cómo la experiencia estética es una *praxis* que actualiza ese dinamismo que reposa potencialmente en la sensibilidad y dona al mundo lo que el mundo no puede revelar por sí mismo.

La sensibilidad, la imaginación y el pensamiento racional son movimientos en los que la vida sale de sí al encuentro con el mundo, pero tal trascendencia se gesta por un automovimiento de la vida, que no es alcanzable en sí mismo ni por la imaginación ni por el pensamiento. ¿Qué obstáculo debemos remover para comprender la noción henryana de inmanencia? La inmanencia de la vida significa que la vida se revela únicamente en el modo como genuinamente se nos dona la vida. Esa vida siempre se nos dona a partir de nuestra carne sintiente. En efecto, para que la vida se revele sin distancia alguna con sus dinamisos y tonalidades propias se debe excluir toda forma de pensamiento que se muestre indiferente a las dimensiones artística y ética de la vida, dimensiones que son esenciales a ésta. En Henry, estas dimensiones están íntimamente relacionadas, ya que la vida apela a la dimensión más íntima del sujeto, apela al modo como el sujeto abraza y siente la soledad irreductible de su ser y, por lo tanto, en ese mismo sentir experimenta la responsabilidad de autocrecentar su vida en el nivel más alto, en el nivel espiritual que lo reúne a lo más sagrado de sí mismo. La dimensión ética es más alta que la artística y la incluye porque es el modo como cada sujeto libera no sólo sus fuerzas creativas, sino que también su capacidad para transformar el mal en bien, el odio en amor. En el capítulo VI, retomaremos cómo se comprende la ética en el pensamiento henryano y cómo se recupera esta dimensión a partir de un retorno vital y filosófico a la memoria inmemorial que descansa en la carne de cada viviente.

La vida en cuanto que tal se ha tornado invisible a nuestra cultura justamente porque ha transformado el saber teórico-científico en el único y verdadero saber y ha menospreciado todo saber que brote de la *praxis* misma de la vida humana. La inmanencia radical y la invisibilidad de la vida no quiere significar, por lo tanto, una realidad que se opone al mundo, al límite de pensar que los entes del mundo están relegados al reino del no ser. Esta oposición de vida y mundo, de interioridad y de exterioridad en el pensamiento henryano nace principalmente de la convicción de que nuestra cultura ha decaído principalmente en una barbarie. Una barbarie que es fruto de un interés desmedido por dominar todas las esferas de la vida humana, a partir de un mundo transformado totalmente por la técnica. En efecto, para este mundo tecnológico, la capacidad subjetiva de sentir el mundo, es decir, la inmanencia desde donde yo miro el mundo, queda totalmente excluida. La exclusión de dicha mirada explica que el mundo quede reducido a un conjunto de entes inmersos en las categorías espacios temporales: “C’est une grande illusion de croire qu’il existe quelque chose comme une totalité objective, que le

monde est justement celle-ci, un grand sac qui contient tout, où être et choses prennent place les uns à côté des autres, les pierres, la terre, le ciel, le courant électrique, les hommes.” (Henry 1987, 50).

Quisiera destacar que la dificultad de unir vida y mundo en el pensamiento henryano no arranca del hecho de que la vida se ubica en una dimensión de inmanencia tan radical que resulta imposible conocer y hablar genuinamente de ella. Aunque tal dificultad resulta genuina, es decir, si bien la vida se ubica en una región diferente a los entes enmarcados en categorías espacio-temporales, no por esa razón estaríamos impedidos de conocer y hablar de la vida. Lo que realmente impide entrar en la inmanencia de la vida procede del desinterés por todas esas realidades afectivas imposibles de ser descritas bajo una mirada que privilegia lo que es objetivo y medible. Henry comenta en *L'essence de la manifestation* que la invisibilidad de la vida se opone a lo visible no solamente porque ambas se manifiestan de forma diferente, sino porque el pensamiento de nuestra época se muestra indiferente a dicha diferencia y pretende hablar de la vida como si fuera un ente que se muestra en el exterior. Sin embargo, la vida se revela en cuanto tal en ese fondo íntimo de nuestra subjetividad:

“Une telle opposition, dans la différence absolue, est celle de l'indifférence. C'est dans l'indifférence de cette différence que finalement, l'invisible s'oppose au visible”. (Henry 1963, 561).

El arte corresponde a esas realidades perennes de la vida que ofrecen la oportunidad de acceder y transformar el mundo desde la sensibilidad. El arte procede verdaderamente de la sensibilidad, es decir, del modo como individualmente sentimos el mundo. Para Henry, todo hombre es potencialmente un artista ya que el simple acto de sentir el mundo lo hace capaz de tratar la realidad desde un modo enteramente creativo: “Porquoi toute culture inclut-elle en elle l'art comme une de ses dimensions essentielles? Parce que tout monde possible, et par conséquent le nôtre, est par nécessité un monde esthétique, parce que tout homme en tant qu'habitant de ce monde est potentiellement un artiste, celui en tous cas dont la sensibilité fonctionne comme la condition transcendantale de ce monde et de son surgissement”. (Henry 2003c, 209).

¿Qué constituye lo esencial de la obra de arte para Henry? El arte de Kandinsky representa para Henry el tipo de arte que admira y reconoce la vida en su dimensión genuina. En la pintura de Kandinsky, aparecen los colores y las formas como se donan a nosotros, es decir, penetrados de nuestra sensibilidad. Porque la génesis de una obra de arte es de carácter cósmico. Carácter cósmico significa que el origen de toda obra de arte se encuentra en el interior de nuestra subjetividad encarnada.

La invisibilidad de la vida no es la pura negación de lo visible. Más bien, la vida constituye la esencia que posibilita que los fenómenos visibles se muestren visibles en el mundo. Para explicar con mayor claridad

esta dualidad de lo invisible y lo visible, retornemos a la obra de arte tal como Kandinsky la concibe. El análisis kandinskyano de los elementos de la pintura muestra que cada uno de éstos es doble, exterior o interior, es decir a la vez visible e invisible. Cada color, por ejemplo, puede aparecer ante nuestra percepción como una cosa, como un puente de luz sobre la cual reposa nuestra mirada. Sin embargo, el ser verdadero de todo color consiste en ser una impresión o una modalidad de nuestra alma. Así el color rojo es el color propio de la vida, propiamente el amor a la vida, el azul es la paz del alma:

“C’est l’ essence de la couleur, c’est sa chair sensorielle qui est constituée par l’affect décrit par Kandinsky, et cela précisément parce que la couleur est en elle-même impression, fragment de notre subjectivité vivante, souffrante et jouissante”. (Henry 2003c, 221).

El elemento interior del color no niega su elemento exterior. El elemento interior del color corresponde a la forma, a la fuerza que habita en nuestra vida, que es movimiento, pulsión, el esfuerzo invisible que se dirige desde el sufrimiento hacia la satisfacción en la alegría: “Toutes les combinaisons formelles inventées à profusion par Kandinsky ne sont que la traduction de ces forces par lesquelles la vie ne cesse de se vouloir elle-même, leur vocabulaire ou leur grammaire formelle”. (Henry 2003c, 222).

Así como podemos reducir una obra de arte a su elemento exterior, es decir, a los aspectos utilitarios, también podemos percibir la vida como un mero fenómeno biológico útil para el avance del quehacer científico. Sin embargo, para penetrar en la esencia invisible de nuestra vida resulta de suma importancia dar un salto que va desde un mero percibir datos exteriores a sentir desde nuestro interior la vida que nos toca experimentar.

La inmanencia de nuestra vida nos permite alcanzar una experiencia cognoscitiva del mundo, pero principalmente, también nos dona la capacidad de sufrir y de gozar una vida propiamente singular. Propiamente, el sufrimiento y el júbilo constituyen los *Archi* afectos de la vida, en el sentido de que todos los sentimientos que experimentamos, tanto negativos como positivos, son modalidades de esta capacidad inherente a la vida, ya que vivir consiste principalmente en el soportar y el otorgar plenitud a esta existencia singular que somos radicalmente cada uno de nosotros.

“Le souffrir est une tonalité phénoménologique originaire de la vie. C’est seulement à partir de ce souffrir primitif que toute souffrance particulière est possible. (...). Le souffrir est un jouir parce que dans le souffrir et par lui s’accomplit l’être-donné -à soi de la vie, son jouir de soi, parce que l’effectuation phénoménologique de ce souffrir est cette jouissance”. (Henry 2003a, 149-150).

El sufrimiento no adviene esencialmente de los acontecimientos exteriores adversos. Más bien dado que somos capaces de sufrir nuestra soledad y unicidad originaria, tenemos también el poder experimentar toda clase de sufrimientos, desde los más profundos, como el desesperar de nosotros mismos y no querer coincidir con quienes somos, hasta los más tenues sufrimientos. Lo fundamental es que , detrás de que cada sufrimiento, subsiste ese yo que se autoafecta en su radical singularidad. Sin embargo, de este sufrimiento originario encontramos la fuerza, el dinamismo interior para dotar de sentido y contenido a nuestra vida y alcanzar lo que Henry llama una experiencia de júbilo.

La inmanencia del sufrimiento es invisible al aparecer del mundo, a un medio en que los entes aparecen desprovistos de espesor, de interioridad y expuestos al devenir del tiempo. El sufrimiento de la vida, el modo como este *archi* afecto dirige desde adentro nuestra vida singular es invisible al conocimiento científico, pues éste ha ignorado la vida humana en cuanto que tal:

“Cette souffrance pure se révèle elle-même, ce qui veut dire que seule la souffrance nous permet de savoir ce qu’est la souffrance (...)Personne n’a jamais vu sa douleur ou sa souffrance. La souffrance est invisible, comme la vie”. (Henry 2003a, 145-146).

La música verdadera es aquel arte que nos vincula con las tonalidades matrices de todo afecto, a saber, el sufrimiento y la alegría. Esa música es verdadera porque al vincularnos con el sufrimiento y la alegría nos conectamos con el ser mismo, con nuestro ser carnal y con los otros que habitan en una carne: “Souffrance et Joie son les *Generalia* en lesquels se résorbent tous les phénomènes possibles. *Generalia* non plus abstraits comme les concepts, mais concrets, *ante rem*, comme l’effectivité phénoménologique et le noyau de l’expérience. (...) C’est précisément parce que la musique représente ces *Generalia ante rem* qu’elle est susceptible de nous dire tout ce qui se passe au monde”. (Henry 2003c, 254).

El sufrimiento y la alegría configuran todo nuestra afectividad y el modo como experimentamos el mundo. Aquello significa que todos los conocimientos que elaboremos de nosotros y del mundo, y todas nuestras acciones, brotan y están impregnados de estas fuerzas invisibles. Estas fuerzas invisibles nos ponen delante del ser mismo, de ese ser universal que habla en toda carne viviente.

1.4. La vida es movimiento.

En *Philosophie et phénoménologie du corps*, Michel Henry desarrolla, con la ayuda del pensamiento de Maine de Biran, una ontología de la subjetividad humana. El tema central de esta segunda obra consiste en abordar profundamente el problema de cómo es posible elaborar una teoría filosófica de la subjetividad sin perder de vista el horizonte fenomenológico, desde donde se manifiesta la subjetividad. El horizonte fenomenológico desde donde se dona la subjetividad es la corporalidad.

Michel Henry encuentra en el pensamiento del filósofo francés, Maine de Biran, las bases filosóficas para desarrollar una ontología de la subjetividad humana. Sólo en Maine de Biran, descubre un pensamiento original que sabe salvaguardar el modo originario en que nosotros accedemos a nuestra propia subjetividad y cómo nuestra subjetividad transforma desde ella misma el mundo. Esta forma nueva de pensar de Biran significa dejar atrás el modelo cartesiano de subjetividad, modelo que concibe la subjetividad como un pensamiento puro, el cual es insuficiente por sí mismo para dar cuenta de las acciones y los movimientos reales que despliega la subjetividad sobre sí misma y sobre el mundo. Para Maine de Biran, el *cogito* no significa un “yo pienso”, sino más bien un “yo puedo”:

“La philosophie de Maine de Biran n’ est pas une philosophie de l’ action par opposition à une philosophie de la contemplation ou de la pensée, elle est une théorie ontologique de l’ action et son originalité, sa profondeur ne réside pas dans le fait d’ avoir déterminé le cogito comme un je peux, comme une action et comme un mouvement, elle consiste dans l’ affirmation que l’ être de ce mouvement, de cette action et de ce pouvoir, est précisément celui d’ un cogito” (Henry 1965, 74).

La vida se define esencialmente como un sentimiento de sí. A ese sentimiento de sí, Henry lo define como la autoafección en la que consiste originalmente la vida. La noción de autoafección que Henry elabora en *L’ essence de la manifestation*, se relaciona directamente con una noción que hereda de Maine de Biran y que éste último acuña como experiencia interna trascendental.

Nosotros nos identificamos plenamente con nuestros movimientos, de manera tal que en los movimientos más simples nuestro yo está todo presente. Tenemos noticia de nuestros movimientos no por una mera sensación muscular ni por una mirada intelectual, sino que tenemos una experiencia inmediata de ellos mismos.

Esta experiencia se denomina experiencia interna trascendental. ¿Qué entienden Maine de Biran y el propio Henry por experiencia interna trascendental? Aquel núcleo íntimo de la subjetividad desde donde se estructuran todos los conocimientos que nos vienen del mundo y simultáneamente el fundamento último de todos los movimientos de la vida que transforman el mundo.

Para saber qué entiende Henry por vida, debemos conocer su noción de movimiento. La noción henryana del movimiento se diferencia totalmente del modo cómo el empirismo y el intelectualismo interpretan el movimiento. En esta diferencia, encontramos una novedad en el pensamiento henryano respecto a la manera de filosofar sobre la vida humana.

En primer lugar, Henry afirma constantemente que la vida es una realidad imposible de ser alcanzada por el pensamiento teórico. Incluso, sostiene que si el pensamiento presume conocer la vida, lo único que consigue es difuminar la vida. Resulta pertinente preguntarnos por qué, para Henry, la vida no puede ser pensada, por qué el pensamiento no cuenta con los recursos filosóficos para pensar la vida.

La vida no puede ser alcanzada, principalmente por el pensamiento porque la vida es esencialmente movimiento. Sin embargo, el movimiento no puede ser concebido mediante una idea, ni tampoco se lo puede pensar como un mero desplazamiento en el espacio objetivo. Si pretendemos pensar el movimiento, entonces inmediatamente nos quedamos con algo distinto del movimiento, nos quedamos tan sólo con una idea. Y si creemos que el movimiento es tan sólo un desplazamiento de nuestro cuerpo en un espacio objetivo, no entendemos realmente cómo cualquiera de nuestros movimientos nos transforma interiormente.

En efecto, el análisis fenomenológico del movimiento henryano se refiere a la movilidad del cuerpo subjetivo, noción que trataremos en el quinto capítulo de esta Tesis, y no a la movilidad del cuerpo objetivo. Tener presente esta diferencia resulta crucial para comprender el núcleo de la filosofía henryana:

“C’est précisément cette connaissance originelle du mouvement par soi que Henry trouve en premier lieu dans la pensée de Biran. À l’inverse des mouvements phénoménaux des choses et du corps objectif, le mouvement du corps subjectif est connu dans et par lui-même, dans son seul exercice, rébarbatif et antérieur à toute saisie conceptuelle, et indifférent à toute sensation (cutanée, musculaire, etc.). L’auto-connaissance du mouvement est alors indubitable et irréductible”. (Hardy, 2016, 59).

Henry reflexiona en la consecuencia ontológica que se desprende de la tesis biraniana. Esta tesis consiste en afirmar que el ser del movimiento, de la acción y del poder, es precisamente el ser de un *cogito*.

Maine de Biran propone una nueva forma de conocer el movimiento que define la subjetividad. Esa nueva forma de conocer el movimiento es precisamente la experiencia interna trascendental:

“On peut dire aussi qu’ à partir du premier effort voulu, le mouvement est comme *prévu* dans l’ *énergie* de sa cause particulière: énergie qui consiste dans le sentiment du *pouvoir* d’ agir, de créer à chaque instant le même effort”. (Biran 1963, 149).

La consecuencia ontológica más importante de esta tesis biraniana consiste en afirmar que conocemos de manera *a priori* cada uno de nuestros movimientos en el sentimiento de poder, en sentimiento desde donde brotan todos nuestros movimientos y constantemente somos instruidos por un saber acerca de éstos mismos. Ese saber original es justamente la experiencia interna trascendental:

“Nous rejoignons nos mouvements, nous ne le quittons à aucun moment lorsque nous les accomplissons, nous en sommes constamment instruits, d’ un savoir dont nous avons montré, il est vrai, l’ originalité et le caractère exceptionnel , parce que nous nous confondons avec ces mouvements. (...) En même temps nous comprenons le caractère concret de la subjectivité, nous comprenons qu’ elle n’ est rien d’ abstrait, rien d’ intellectuel, qu’ elle ne pense pas le monde à la façon d’ un philosophe qui le survolerait dans sa pensée, elle le transforme, elle es une production”(Henry 1965, 75).

Si observamos nuestros movimientos corporales reconocemos que todos esos movimientos, hasta los más simples gestos, como saludar a otro con nuestras manos, son ejecutados por nosotros sin que medie un pensamiento, pero eso no quita que no tengamos un conocimiento respecto de tales movimientos. Teniendo en cuenta dicha experiencia, Henry distingue dos tipos de saberes que están, a mi juicio, para él en permanente tensión. Estos son propiamente, el saber teórico y el saber de la vida que es un saber de *praxis*. Este último saber corresponde al saber original que tenemos de nosotros mismos, de nuestros movimientos y de nuestra corporalidad.

Este saber de *praxis* no consiste en un saber referido a un contenido intencional, sino que dice relación con el modo cómo nos experimentamos en el fondo de nuestra intimidad y cómo sabemos de modo intuitivo dirigir nuestras potencialidades hacia la propia transformación y a su vez hacia la transformación del mundo. Para Biran, concretamente, este saber consiste en un poder, en una fuerza primigenia que explica la raíz de nuestra individualidad. Esa singularidad radical que somos no se revela a través de una reflexión teórica conceptual, sino que en el sentimiento de poder o querer primitivo que brota desde esa intimidad que somos:

“Le moi ne s’ objective point dans une image; il ne se conçoit pas non plus sous une abstraction ontologique. Toute son existence réelle est dans l’ apperception de l’ effort don’t il se sent sujet ou cause”. (Biran 1952, 145).

“L’idée de son individualité et de tout ce qui lui appartient ne peut être tirée d’ailleurs que de sa réflexion intime ou du sentiment du même effort, dont il qui est à la fois le sujet et la cause identique, donc la détermination de cette idée quant à sa valeur et son origine, ne peut appartenir à une science ontologique abstraite ni à une science objective des phénomènes”. (Biran 1952, 146).

Conocemos estos movimientos porque experimentamos la fuerza en nosotros mismos, sin embargo se trata de una fuerza inteligente, que nos dirige desde adentro hacia la edificación de nuestra identidad. En realidad, el movimiento primordial del cual brotan todos los movimientos de nuestra vida es el sentimiento de fuerza, el sufrimiento primigenio en el que sentimos en lo más hondo nuestro ser y encontramos toda la fuerza para transformarnos:

“Je s’écrit: Je peux. Je peux n’est pas une proposition synthétique, aucun pouvoir en elle n’est surajouté à l’essence du je, mais celui-ci comme tel est le Pouvoir. Il est le Pouvoir ultime d’être en possession de tous ses pouvoirs et capacités. Il est ce Pouvoir ultime sur le fond en lui du moi”. (Henry 2003 a, 135).

Todos nuestros poderes mediante los cuales desplegamos la luminosidad de un mundo, tienen su origen en el Poder o Fuerza primordial de nuestro yo. Ese Poder más radical es el yo quiero, pues detrás de cada mirada, intelección de una idea, o de un simple gesto corporal subyace el sentimiento libre que somos nosotros mismos el origen de todos esos dinamismos. En otras palabras, toda acción humana porta en sí misma un yo puedo, que es formalmente un yo quiero. Detrás de cada acción nuestra, está presente un yo puedo original. Ese yo puedo original reside en esta fuerza sufriente sin la cual ninguna fuerza afectiva, cognoscitiva, sensible y motriz se pone en marcha.

Es importante destacar que para Henry el término “yo” adquiere un significado diferente en los términos franceses “moi” y “je”. En el término francés “moi,” Henry alude al ser mismo de nuestro yo tal como se nos dona en nuestra carne sin faltarle absolutamente nada. Es el ser del yo que somos cada uno de nosotros, el cual se manifiesta en una región de interioridad tal que no puede ser aprehendido por el pensamiento abstracto y expresado en categorías gramaticales. Mientras que en el término francés “Je”, Henry se refiere al yo del cual predicamos un atributo, es decir es el yo que aparece en el lenguaje reflexivo. La expresión “je peux” quiere decir concretamente que el poder es un atributo que brota del fondo mismo del yo (moi).

La tesis henryana del yo como un poder encuentra su base filosófica, como decíamos anteriormente, en el pensamiento de Maine de Biran. Para éste, la causa de todo movimiento coordinado de nuestro cuerpo reside en el sentimiento de la individualidad personal:

“Le sens de l’effort, que nous pouvons appeler aussi sens de l’apperception immédiate, à l’exercice spécial duquel nous rattachons le sentiment de causalité et d’individualité permanente, reside dans toutes les parties du système moteur, qui, directement influencées par la volonté, circonscrivent le domaine propre où s’exerce cette puissance. Tout ce qui s’opère en dedans de ces limites est immédiatement aperçu comme acte ou résultat d’acte *voulu* par le *moi* identique; tout ce qui est en dehors, ne dépendant plus de la même puissance, ne s’approprie plus aussi au même mode d’apperception”. (Biran 1963, 153).

Todas mis acciones motrices son el resultado de mi querer y ese querer invisible se hace carne en cada movimiento de nuestros órganos corporales. La visión, por ejemplo, de acuerdo a Biran es motivada por un querer y su órgano toma una expresión particular, una expresión que está penetrada de inteligencia. Mas la expresión que anima esta mirada no procede del órgano mismo; es una irradiación de la fuerza del alma de la cual el ojo deviene ahora en mirada. Esa irradiación que brota de la mirada es signo de una autoafección que Roberto Walton denomina autoafección de excedencia, es decir, una autoafección sin heteroafección. Esta autoafección de excedencia significa en el caso de esta mirada, que quien mira, quien causa dicho movimiento no es el órgano de la vista, sino el mismo viviente en su intención de apropiarse de los colores de un paisaje. En estricto rigor, todo el movimiento de la mirada comienza y termina en el mismo movimiento a través del cual el viviente se abraza a la vida y se siente a sí mismo, movimiento que en su origen no depende de lo exterior para donar un poder al mundo. Pues la mirada no habita en el ojo, sino que descansa en ese yo puedo que se expresa en ese ojo:

“toutes les modalités de la vie son modalités affectives selon l’auto-affection de base-, mais il y a des cas où une plus grande intensité s’opère selon une auto-affection d’excédence. Les quatre cas qui servent à illustrer cette intensité plus grande tournent autour du “je peux”: la façon dont il est exercé, le mode dont il est subi, les formes sous lesquelles il s’est déployé dans l’histoire et son fondement ultime” (Walton, 2016, 26).

Por ahora sólo hago mención al primer caso al que se refiere Walton, a esa fuerza originaria que es origen primero de toda fuerza y poder. Esa fuerza originaria en la que consiste la vida brota en estrecha relación con la vida misma, sin distanciarse en absoluto de ella misma y, por esa misma razón, puedo apreciar que detrás de cada operación visible opera lo invisible de ese yo puedo originario.

La vida es en sí misma un saber afectivo, práxico y no teórico. Ahora bien, el hecho que nosotros ejecutemos nuestros movimientos sin que por ello tengamos que pensar reflexivamente en ellos no significa que el lenguaje de nuestra vida tenga su origen en nuestro inconsciente. Tampoco el lenguaje silencioso, en el que se nos comunica nuestra vida, puede ser representado por nuestra conciencia, ya que la vida habla en la inmanencia de nuestros movimientos. La vida habla en un lenguaje afectivo, es decir se comunica

inteligentemente en un *pathos*. Tal lenguaje afectivo de la vida se ubica en un grado de inteligibilidad superior al lenguaje del mundo, porque no se limita a enunciar una realidad sin que dicha realidad se haga carne y movimiento en nosotros: “Ici se présente à nous une connexion décisive entre Affectivité et Pouvoir. S’ il n’ y a de pouvoir que donné à soi dans l’auto-donation pathétique de la Vie, alors tout pouvoir est affectif non par l’effet de circonstances qui seraient étrangères à sa propre essence mais parce que celle-ci reside dans cette auto-affection pathétique qui, l’ installant en lui-même, lui donne la possibilité de s’ exercer d’- être ce pouvoir qu’il est”. (Henry 2000, 204).

El movimiento real de nuestra vida consiste en un proceso afectivo que experimentamos singularmente en el sufrimiento y de éste brota toda la fuerza que nos conduce interiormente a desplegar todas las capacidades vitales para alcanzar el júbilo y plasmarlo en la *praxis* y en nuestra carne. Este movimiento unitario de la vida se manifiesta en los múltiples gestos y movimientos corporales y cada uno de esos gestos habla de ese sentimiento de fuerza de querer conducir todo nuestro ser a una plenitud. En cada movimiento corporal, subyace ese sentimiento de fuerza, de querer plenitud y cada uno de esos movimientos va esculpiendo una huella interior que nos va autotransformando y constituyendo una singularidad.

Todos los afectos que brotan de los *archi* afectos del sufrimiento y del júbilo son realidades que se perciben en el interior y traspasan todas las esferas de nuestra vida privada y social. El principio y fin de todo movimiento es que nuestro yo libere máximamente todos sus potencias que están de modo latente y sin dinamismo en nuestra subjetividad. Se trata formalmente de un movimiento inmanente, perenne, ya que es un proceso que se gesta al interior de cada sujeto y nada de lo que nace en cada uno de los movimientos se pierde, sino que más bien queda en lo más íntimo de sí.

Todo movimiento motriz debe contemplarse como un movimiento inmanente, es decir, como una capacidad afectiva que brota de la individualidad de nuestro ser. El movimiento de la mano no consiste formalmente en un desplazamiento objetivo en el espacio. Se trata más bien de un poder subjetivo de tocar y de tomar, poder que brota de la autoafección permanente de una vida individual: “La vie s’ engendre elle-même dans le procès de son auto-affection éternelle, procès en lequel elle vient en soi, s’ éprouve soi-même, jouit de soi, n’ étant rien d’ autre que l’ éternelle félicité de cette pure jouissance de soi”. (Henry 2003a, 132).

Que la vida se engendra en un proceso perenne significa que la fuerza original que impulsa el dinamismo de todas las capacidades es nuestra subjetividad. Y esa fuerza original permanece permanentemente en presencia de su poder original, en presencia de ser para sí misma una fuerza sufriente y de júbilo. En la

afección originaria del sufrimiento y del júbilo, encontramos toda la motivación para la propia autotransformación:

“Quel est ce mouvement de la vie, voulu à partir d'elle et produisant inlassablement ce qu'il produit? En premier lieu un tel mouvement est par principe individuel, il est la propre transformation de l'individu en même temps qu'il résulte de lui comme son oeuvre propre”. (Henry 2003a, 51).

Nuestra vida transforma un mundo a partir de que somos un Poder original, es decir somos una carne que posibilita el despliegue armónico de un conjunto de capacidades cuyo fin es la construcción de una vida singular y personal. Ya somos originalmente un singular, sin embargo, la fuerza del sufrir y del júbilo nos motivan desde adentro para que todas nuestras acciones estén impregnadas de creatividad y originalidad. La prueba de esto último se encuentra en que únicamente los pensamientos traspasados de los sufrimientos y goces de una vida pueden ser llamados pensamientos transformadores de una cultura .

Henry, al decir que somos un *je peux absolu*, quiere enseñarnos que somos constantemente una posibilidad radical de poder ser. Sin esta posibilidad radical de poder ser seres singulares, ninguna acción humana podría llevarse a cabo ni tendría pleno significado :

“D' une part ce “je peux” apparaît comme un “je peux” absolu: il est le pouvoir comme tel, le fait de pouvoir, la possibilité de pouvoir s'auto-attestant et s' auto-légitimant dans son exercice même. C'est donc sur le fond de ce “je peux” originel et pour ainsi dire unique chacun des pouvoirs de nos sens et de notre corporéite en général est lui-même vécu comme un “je peux”, comme la possibilité principielle d' ouvrir les yeux, de sentir, de prendre, etc.” (Henry 2000, 248).

¿Cómo dirijo de forma inteligente estos movimientos si éstos se gestan antes y con independencia de todo pensamiento teórico? Henry reflexiona en estas interrogantes, cuyas respuestas lo aproximan hacia la elaboración de una filosofía primera, de una filosofía que fundamenta todo el edificio del conocimiento humano: “Où est l' origine de la connaissance que j'ai de mon corps, si une telle connaissance ne peut trouver aucun point d' appui dans le monde, et si elle ne peut non plus naître d'une idée? Comment puis-je savoir que c'est moi qui agis, d' où me viennent le sentiment, la connaissance immédiate de mon effort ? Comment pourrais-je vivre si ma propre vie ne m'est pas donnée à moi-même, si je ne suis pas ma propre vie?”. (Henry 1965, 97).

¿Cómo reconozco como mía la experiencia de deslizar mi mano sobre una superficie lisa? Ciertamente es una experiencia que se da en nosotros y , en ese sentido, nadie puede dudar de sus experiencias sensoriales.

También reconocemos inmediatamente que está presente todo nuestro yo corpóreo y no sólo alguna parte de nuestro egoidad en esa experiencia táctil. Sin embargo, Henry quiere trascender con su pregunta, a saber, quiere descubrir qué tipo de juicio formulamos dentro de nosotros mismos que nos permite dirigir todos nuestros movimientos con direccionalidad y sentido y, al mismo tiempo, con total naturalidad y espontaneidad.

Los juicios apegados a nuestras experiencias más genuinas de nuestra vida pertenecen, según Henry, al lenguaje natural. Mientras que los juicios alejados fenomenológicamente de tales experiencias, aunque apunten a éstas mismas, pertenecen al ámbito del lenguaje reflexivo. La dificultad con la que se enfrenta Henry está en explicar filosóficamente la relación existente entre ambos tipos de lenguaje, o explicar cómo se da en la propia vida el salto abismal entre el lenguaje natural y el lenguaje reflexivo:

“Considérons l’ expérience de la vision: c’est une expérience interne transcendantale. Cette expérience se transcende vers un monde, mais elle s’accomplit tout entière dans une sphère d’ immanence radicale. Si nous exprimons maintenant dans le langage cette expérience de la vision, nous employons le mot “voir” qui en est, pour parler comme Maine de Biran, le signe. Comment ce signe se rapporte à l’ expérience interne de la vision, comment, d’ une manière générale, le langage est fondé sur la vie de la subjectivité absolue qu’il exprime, c’est ce qui ne peut être élucidé ici” (Henry 1965, 152).

La visión es formalmente una experiencia que se da en nuestra inmanencia y finaliza en ella para enriquecerla aún más. Y todo conocimiento sensorial es también una experiencia que comienza y retorna a nuestra inmanencia. Por esta razón, la pretensión de reducir estas experiencias a una mera variación fisiológica de nuestros órganos sensoriales no sólo resulta extraña a nuestra propia experiencia, sino que deja afuera la verdad más íntima a nosotros: el sentir en cuanto tal. Ese sentir en cuanto tal, que se da en nosotros, no es posible representarlo genuinamente en ningún tipo de lenguaje reflexivo. La expresión “yo veo”, aunque tiene como fundamento la experiencia genuina de mi visión, ya no es el conocimiento ontológico que descubro en la experiencia de ver, sino una mera manifestación exterior de ese conocimiento.

En síntesis, todas aquellas experiencias más genuinas de nuestra vida escapan por principio a toda discusión, a todo razonamiento, a toda crítica. Los juicios que nos hablan de esas experiencias de modo inmediato y directo son juicios que nacen en nosotros antes de nuestra vida teórica y reflexiva. Sin embargo, la condición de posibilidad de nuestra vida teórica y, por lo tanto, el cimiento del lenguaje reflexivo, se encuentra en la formulación de juicios naturales en los cuales nosotros estructuramos todos nuestros conocimientos. En otras palabras, gracias a que conocemos sin pensar que somos nosotros quienes vivimos, sentimos y pensamos podemos formular juicios que nos vinculan a un mundo trascendente.

II. El concepto de habla.

“Le *Logos* es la possibilité dernière de tout langage, il est la Parole originaire qui parle en toute parole”. (Henry 2000, 63).

2.1. Distinción entre *Logos* de la vida y *logos* del mundo.

La noción de *logos* del mundo encierra la crítica henryana al modo como el pensamiento filosófico ha comprendido tradicionalmente el sentido de la palabra humana. Desde los griegos hasta Heidegger, la palabra sólo ha significado un signo para decir y significar todo aquello que se muestra en la exterioridad del mundo y que es visible a la razón. Así la palabra sólo ha servido hasta ahora para hablar de lo que es exterior a nosotros mismos, pero ha sido totalmente impotente para decir lo que nos constituye por dentro, lo que elaboramos en nuestra inmanencia. Esa palabra impotente para hablar de quienes somos es este *logos* del mundo.

Tres características esenciales reúne este *logos* del mundo, características que se implican mutuamente, ya que todas cooperan para la formación de un lenguaje impotente para comunicar la vida entre los vivientes e incapaz de producir una comunicación que este en consonancia con esa autoafección, a través de la cual cada viviente recibe la noticia de su singularidad. Estas características son: 1) Habla de entes que aparecen en la luz de un mundo que es pura exterioridad, 2) Habla de esos objetos con indiferencia, 3) Habla de un modo no creativo y, por eso, impotente para cultivar la comunicación intersubjetiva.

“Tels sont les caracteres que la parole tient de l’apparaître du monde. Parce que ce dernier est un milieu d’extériorité pure où tout se montre comme extérieur, autre, différent, alors la parole du monde, qui parle de ce qu’ elle voit en lui- parle nécessairement de quelque chose d’autre qu’ elle, d’extérieur à elle, de différent d’elle, qui lui est totalement indifférent, sur lequel elle n’a aucun pouvoir”. (Henry 2002, 91-92)

Me detengo, principalmente, en cómo esta palabra habla de lo que habla. Habla de entes, de acontecimientos, de objetos que se manifiestan en un medio de pura exterioridad. Sin embargo, la dificultad de esta palabra no estriba principalmente en lo que dice, en lo que hace aparecer, sino en el modo como hace

aparecer eso mismo que hace aparecer. Esta palabra dice lo que dice de un modo desencarnado porque quien habla detrás de ella ha renunciado estrechar esa palabra con su propia intimidad, de modo que todo ella es carente de ese *pathos* que liga a la vida misma. En efecto, quizás el único *pathos* que rodea esta palabra es precisamente la indiferencia de donde nace, indiferencia que brota del mismo sujeto que profiere dicha palabra. Se trata de una palabra que quiere obstinadamente hablar de lo real de un modo objetivo, sin considerar el modo como resuena en la intimidad del sujeto. ¿Qué es realmente lo real? ¿Es sólo aquello que se manifiesta de un modo externo a nosotros? ¿Lo real no es también, acaso, aquella intimidad desde donde todo adquiere espesor y sentido porque desde allí comprendemos todo lo que comprendemos? El *logos* del mundo no es más que una palabra separada de la estructura interna de la inmanencia de quien habla, es una palabra que nace de una ilusión de autosuficiencia respecto del *pathos* que nos une inexorablemente al sufrir y al gozar que conlleva la vida que palpita dentro de nosotros mismos.

2.2. Noción de lenguaje natural y *Logos* de la vida.

La autoafección originaria, en la que la vida consiste esencialmente, se transparenta a sí misma en un *Logos*. La vida habla en un *Logos* original, en un *Logos* que comunica en el fondo de nuestra intimidad el modo cómo originariamente experimentamos el despliegue de todos los poderes que conforman nuestra subjetividad corpórea.

Esta noción de autoafección no corresponde a un concepto ni a una idea mental que tenemos sobre nosotros mismos. Es el modo genuino en que experimentamos lo que somos, el núcleo más íntimo de nuestro ser que guarda el modo cómo históricamente hemos oscilado entre las fuerzas afectivas del sufrimiento y del júbilo. En esta experiencia radical, coincidimos con la verdad más original de nuestra subjetividad, verdad que posibilita todo conocimiento que elaboramos de la realidad.

El pensamiento racional no tiene el poder de aprehender la noción de autoafección porque existe un abismo entre la razón entendida como facultad, que avanza elaborando conceptos y el ser que somos cada uno de nosotros. ¿Qué lleva a Henry a afirmar que la razón por sí misma no alcanza a rozar el fondo íntimo de esta vida que somos?

Si contemplamos nuestro lenguaje cotidiano, ¿contamos verdaderamente con una palabra que posea la potencia adecuada para revelar el ser que somos? En el fondo, sabemos que ninguna palabra del mundo es adecuada para manifestar ese ser íntimo que somos. Sin embargo, nos decimos interiormente que somos un “yo puedo originario”, que se autoafecta.

¿Qué posibilita el decir en nuestro interior “yo soy un Poder”, un Poder que reúne y posee todas nuestras capacidades? Una Archi-inteligibilidad que Henry denomina *Logos* de la vida que guarda y conserva todo lo que somos. Este *Logos* conserva la verdad más original que es precisamente la novedad irreductible de nuestra singularidad.

“Archi-intelligibilité désigne une Intelligibilité d’un autre ordre, foncièrement étrangère à celle dont il vient d’être question, et qui s’accomplit avant elle en effet: avant la vision de choses, avant celle des Archétypes d’après lesquels les choses sont construites, avant toute vision, avant l’ événement transcendantal dont toute vision retire sa possibilité, avant la venue au dehors du “hors de soi”, de l’ horizon de visibilisation de tout visible concevable, avant l’ apparaître du monde– avant sa création. L’ Archi- intelligibilité est celle de la Vie – de l’Invisible (...) Une Intelligibilité qui, s’ étant révélée à soi avant toute pensée et indépendamment d’ elle, ne lui doit rien, ne doit qu’ à elle-même de se révéler à soi. (Henry 2000, 124-125)

Es un *Logos* que nos abre a un orden inteligible superior al de la razón teórica. Su poder de revelar consiste esencialmente en una autorevelación que penetra todas las capas de nuestra subjetividad, que nos manifiesta el ser que somos tal como se nos dona en la realidad, de manera concreta, singular. Únicamente este *Logos* nos abre la posibilidad de comunicarnos, dentro de nosotros mismos, que somos un yo concreto encarnado.

Es un *Logos* que funda, a juicio de Henry, lo que él mismo denomina lenguaje natural. Se trata de un lenguaje que se identifica plenamente con dicha realidad de la cual habla, y prescinde de todo contenido representativo para referirse a ésta. En el seno mismo de este lenguaje, descubrimos simultáneamente la realidad que significa. A diferencia del lenguaje reflexivo, o también llamado lenguaje del mundo, el lenguaje natural habla sin términos lingüísticos algunos y el medio idóneo en el cual este lenguaje habla y se escucha propiamente tal es el silencio en el cual experimentamos nuestra vida afectiva, sensible y motriz.

El saber mover nuestras manos, el saber tornar nuestros ojos hacia la contemplación de un paisaje, o el saber deslizar mi mano sobre mi bolsillo para extraer de mi pantalón una cajetilla de cigarrillos, es el saber genuino de nuestra vida sensible. Ahora bien, para que cada uno de nuestros movimientos corporales se realice

con total naturalidad, pero al mismo tiempo con unidad de sentido, necesitamos conocerlos íntimamente sin que ello implique que debamos pensar en ellos.

Es decir, el lenguaje natural no es mediación respecto a algo, ni respecto a alguien, ni siquiera respecto al reconocimiento y a la afirmación de nuestra corporalidad. Según esto, el lenguaje aparece transparente al aparecer subjetivo, corporal, primigenio. “Es vivido en la experiencia primigenia como si fuese un silencio lleno, no nada, o vacío, sino silencio presente en todo y anticipando todo”. (Barrientos, 2009, 104).

Al momento de analizar la estructura del lenguaje natural, Henry se enfrenta a la dificultad de cómo explicar el tránsito que se produce entre este lenguaje, apegado estrechamente a las experiencias más genuinas de nuestra vida, y el lenguaje teórico. Porque, aunque el lenguaje teórico encuentra su base en el lenguaje natural, este *Logos* de la vida en el que consiste, propiamente el lenguaje natural, no puede ser enunciado genuinamente por ningún lenguaje reflexivo, sino sólo en el modo cómo este *Logos* habla y ese modo de hablar es propiamente afectivo y no especulativo.

Esta dificultad aparece en el mismo hecho de tomar consciencia de nuestras experiencias sensoriales. Ya en ese plano surge un distanciamiento que nos aleja de las experiencias más inmediatas de nuestra vida. Es por esta razón, que en la expresión lingüística “yo veo”, existe tan sólo una representación de mi experiencia radical de mi visión, sin embargo, no mi genuina experiencia de ver.

El desafío de esta Tesis es precisamente responder si es posible elaborar una filosofía de la vida a partir de un lenguaje próximo en que la vida se revela originariamente. Lo más cercano a este propósito es intentar abreviar la distancia fenomenológica entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo. Sin embargo, la vida habla sin signo alguno y de forma independiente a toda interpretación porque lo que dice es superior a todo lo que podamos elaborar reflexivamente, sólo podemos recibir la vida como algo dado pasivamente:

“L’affectivité telle qu’elle se révèle originellement en elle-même et surgit dans la force de sa présentation phénoménologique spécifique, comme affective et comme ce qu’elle est, est l’essence originelle du Logos, de telle manière que celui-ci refuse le langage du monde, le langage de la pensée et ne peut se montrer en lui. Mais le langage est l’être”.(Henry 1963, 688-689).

El lenguaje primero y originario en que se revela la vida es este *Logos* que habla de modo anterior a todo pensamiento y discurso reflexivo. Habla afectivamente de ese ser que somos de modo inmediato porque no hay distancia alguna entre su decir y ese ser que somos. Este *Logos* es el ser porque habla

patéticamente y da testimonio de sí mismo en el mismo sentimiento de autoafección, por el cual recibimos la noticia de nuestro ser.

El lenguaje de la vida es el lenguaje afectivo en el que la vida habla de sí y no precisa de nociones aportadas por el lenguaje del mundo para configurar y otorgar a nuestras experiencias motrices y sensoriales un significado, dado que éste está dado de antemano en la palabra de la vida. Ahora bien este lenguaje, esencialmente afectivo, no procede de un saber irracional u oscuro, más bien al contrario, del saber en su forma más profunda, de ese saber que no es más que la certeza de que vivimos y que en nosotros está el principio de todos nuestros movimientos, mediante los cuales estructuramos y rendimos un mundo.

Los términos “ver”, “oír”, “tocar” pertenecen al lenguaje del mundo que, en estricto rigor, no aportan nada al significado que ya cada uno de nosotros conoce interiormente en el acto subjetivo de mirar, oír y tocar. Incluso cuando intentamos describir racionalmente cada uno de estas experiencias sensoriales nos alejamos cada vez más del significado genuino en que nuestra subjetividad vive tales experiencias cognoscitivas. Por ejemplo, la palabra “ver” más que expresar de modo claro la experiencia interna de la visión, tiene el riesgo de confundirnos acerca de la experiencia subjetiva de ver. Más de las veces, esa palabra apunta a un fenómeno espacial localizado en mi ojo, y no propiamente a ese movimiento subjetivo en el cual mi visión sale del lugar en que se halla y marcha por la colina, hasta aquella casa que veo, prosigo más arriba y más lejos, hasta las lindes del bosque, alcanzar el cielo, y llegar a las estrellas. (Cfr. Henry 2007, 163-164).

2.3. El lenguaje natural se funda en la noción de experiencia interna trascendental.

“Qu’ il n’y ait pas de signe, cela veut dire: la révélation en son essence originelle , comme sentiment, ne peut être pensée ni comprise, ce qui parle en elle n’ a pas de signification et ne peut non plus en recevoir. Ce qui parle dans le Logos originel, le sentiment, parle et ce n’est pas l’homme qui interprète, parle avant toute interprétation et indépendamment d’elle, parle au nom de l’absolu et rien n’a pouvoir contre sa parole”. (Henry 1963, 690-691).

En *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry ahonda en la crítica de Maine de Biran al concepto de experiencia elaborado por el empirismo y la filosofía kantiana. Según Biran, tanto el empirismo como

también el racionalismo kantiano adolecen de un concepto de experiencia idóneo para fundamentar en la existencia, y no sólo desde un ámbito meramente formal y lógico, el origen de las nociones originarias como son las ideas de fuerza, causa, sustancia, unidad, identidad, persona y libertad. “Nous appelons catégories les idées de force, de cause, de substance, d’unité, d’identité, de personne, de liberté, que Maine de Biran désigne sous les termes de notions premières”. (Henry 1965, 30).

Lo sustancial de la crítica de Biran consiste en que se otorgue a estas nociones primitivas un carácter lógico y formal, reduciéndolas a meros enunciados del pensamiento reflexivo que sólo intervienen, por ejemplo, en la constitución de la ciencia, del lenguaje racional o de la lógica, pero carecen de toda fundamentación en la existencia concreta. Estas categorías desprovista de la realidad producen un lenguaje muerto y abstracto.

Henry pretende seguir el método de investigación que propone Biran. El método de investigación de Biran consiste que nuestra inteligencia encuentre el fundamento de estas nociones primeras en la realidad y no en los signos abstractos del lenguaje:

“C’est par une telle méthode que j’ai cru pouvoir retrouver les véritables éléments constitutifs de notre intelligence et tracer entre eux une division réelle, basée sur des faits, et non pas sur une distinction logique de signes ou de caractères abstraits”. (Biran 1952, V.1,89).

Henry se pregunta, ¿qué ha llevado al empirismo y al racionalismo a desconocer que estas nociones primeras y directrices del conocimiento están fundamentadas en la estructura misma de la experiencia interna de la subjetividad y que , por lo tanto, son estructuras o modos de la misma vida ?

“C’est que, méconnaissant le caractère et la nature des faits primitifs avec lesquels de telles notions s’identifient dans leur source réelle, et que, les prenant dans ce degré de généralisation où les élève l’emploi répété des signes du langage, ils ne peuvent reconnaître leur premier caractère de faits”(Henry 1965, 34).

Tanto el empirismo como el racionalismo quedan inmersos en un doble problema, a saber:

1. Concentran su mirada en el aspecto exterior y objetivo del acto cognoscitivo. Lo común de ambas filosofías está en concebir las categorías o estas nociones primeras como términos trascendentes a la experiencia interna del sujeto.

Por ejemplo, la vinculación entre el yo y el mundo en el racionalismo se plantea como un problema permanente. Aquella tensión y fisura entre el yo y el mundo no puede ser superada por el racionalismo al quedar inmerso en una idea de causalidad que opera en la mente, pero no tiene relación alguna con la experiencia interna del sujeto. Esa manera racionalista de entender la idea de causalidad trae como consecuencia que la existencia del mundo se torne en una verdad hipotética apta sólo para ser demostrada por el conocimiento científico, cuando en realidad la existencia del mundo aparece con toda su luz y verdad en la propia experiencia interna de la subjetividad. Porque, para Henry, sin subjetividad, no existe para nosotros ni mundo ni experiencia.

2. Para fundamentar todas sus teorías acerca del yo y del mundo, ambas filosofías se sirven de un lenguaje abstracto, hecho a base de signos que se distancian fenomenológicamente de los hechos primitivos que significan las categorías. Ese lenguaje abstracto responde a un interés científico que desprecia y descalifica todos los juicios singulares en los que la vida nos habla particularmente a nosotros con su *pathos* intrínseco. Se limita a enunciar hechos de manera neutral e indiferente a los valores que la vida configura naturalmente como el amor, el bien, o los sufrimientos que experimentamos en el fondo de nuestra intimidad.

“El hambre de Pedro” o “la angustia de Yvette” no tienen ninguna importancia para la ciencia porque la verdad se reduce a una verdad objetiva. (Cfr. Henry 2000,108). En cambio, el hambre de Pedro o la angustia de Yvette reposan sobre una verdad originaria, primera y anterior a la verdad objetiva en la que se basa el quehacer científico.

“Le monde est un monde que pénètre ma causalité, qui le domine jusque dans les refus qu’il lui adresse, jusque dans la résistance qu’il lui oppose (...) C’est parce que l’ego est causalité, force, unité, identité, liberté, que les choses sont comme des réalités, des individualités, et qu’elles ont comme un pouvoir autonome qui leur appartient en propre et qui les définit à nos yeux. Le monde est le même parce que je suis le même”. (Henry 1965, 43).

El lenguaje de la vida nace en estas nociones originarias, las cuales aparecen de modo totalmente transparente a nuestra egoidad, porque nuestro yo es esencialmente todas esas categorías. Así como nuestro yo es presente a sí mismo en un sentimiento, de igual modo estas categorías son presentes a nosotros mismos en un sentimiento, expresado en el sentimiento de poder que es originalmente nuestra vida y, a partir del cual, constituimos un mundo lleno de significado.

Tenemos experiencia de nosotros mismos y del mundo porque el núcleo íntimo de nuestra subjetividad está fundado sobre una estructura que empuja a nuestra egoidad en su movimiento a desplegar ante nosotros un mundo. Ello significa que la experiencia como condición de posibilidad de conocimiento de nosotros mismos, del mundo y de la ciencia, no requiere de un lenguaje externo a ella para poder configurarse como tal, sino que ella misma constituye un lenguaje que es propiamente el lenguaje de la vida.

La subjetividad henryana es una subjetividad cuyo poder originario consiste en aparecerse a sí misma y también en dar un mundo, de rendir un mundo, porque en ella habita una luz que permite alumbrar la verdad. Nuestra subjetividad para ser tal, para decirse a sí misma, no requiere de mediaciones lingüísticas, sino que aparece en su despliegue inmediato como movimiento. Este movimiento permite que el mundo se haga visible, se vuelva cognoscible, porque mi subjetividad es la luz misma que en mi movimiento lo va abriendo, lo muestra.

2.4. ¿Por qué el *Logos* de la vida puede ser llamado en propiedad un lenguaje?

2.4.1. El diálogo intersubjetivo se realiza por el *Logos* de la vida.

¿Cuál es la finalidad intrínseca de todo verdadero lenguaje? ¿Qué buscamos de fondo en todo verdadero lenguaje? Henry responde:

“Totement différent du Logos grec qui désigne à la fois la Raison et la possibilité du Langage que parlent les hommes, lequel consiste dans la formation de significations idéales et comme telles irréelles, le Verbe de Vie est la condition phénoménologique transcendantale, ultime et radicale, de toute chair possible”. (Henry 2000,365).

Esperamos que el lenguaje no se limite tan sólo a nombrar objetos del mundo o a enunciar hechos exteriores a nosotros y a los sujetos que componen la comunidad. Aspiramos que la palabra geste una genuina comunicación con el otro. Ahora bien, la comunicación con un otro, o como bien expresa Henry, la comunicación con un “sujeto encarnado”, implica que el lenguaje debe ser capaz de revelar la verdad de mi carne y, a la vez, que dicha verdad resuena en el otro como una realidad también íntima y propia. Dicho en

otros términos, esperamos que la palabra geste un diálogo capaz de comunicar simultáneamente lo más singular de nuestro yo y lo que es común al otro, quien al igual que yo habita en una carne afectiva:

“La possibilité de dire “moi”, “je”, plus radicalement, la possibilité qu’il existe quelque chose comme un moi et comme un je, un moi et un je vivant et qui soit chaque fois celui-ci ou celui-là, le mien ou le tien, cette possibilité n’est intelligible que dans la Vie phénoménologique absolue en l’Ipséité de laquelle s’engendrent tout Soi et tout moi concevables”. (Henry 1996, 170).

Ciertamente el poder decir “yo” en toda su plenitud implica revelar la verdad que se dona en mi autoafección, es decir, eso íntimo que habita en mi carne. Sin embargo, únicamente el *Logos* de la vida revela ese ser que yo soy. Este *Logos* de la vida tiene el poder de no sólo enunciar hechos de nosotros y del mundo, sino de configurar desde su propia luz un mundo, de dar espesor y vida al mundo, de dotar de un significado existencial a todos nuestros conocimientos. En ausencia de este *Logos*, no sólo no habría posibilidad de conocer genuinamente, sino que ninguna de nuestras percepciones e ideas tendrían relieve y significado para nuestra vida y todas nuestras experiencias sensoriales quedarían reducidas a un desfile de imágenes, que nunca podría afectarnos como subjetividades. Porque antes de cualquier conocimiento científico del mundo, debemos decirnos a nosotros mismos quienes somos.

Si pensamos en la categoría de libertad, ella sólo adquiere realmente significado para nosotros en el sentimiento mismo de la libertad. Este sentimiento que experimentamos en el fondo de nosotros mismos, no implica que no accedamos a un conocimiento universal de la libertad, o que no podamos conocerla en su fondo esencial y que, por lo tanto, alcanzamos tan sólo una ilusión irracional de ella, más bien todo lo contrario: tocamos la carne misma de la libertad y no sólo una mera representación de ella en nuestro propio yo, pues nuestro yo es esencialmente libertad. El hecho que poseamos un conocimiento originario de la libertad nos permite desembarazarnos de esas discusiones interminables que atañen a la idea de la libertad, porque la libertad previamente a ser concebida por nuestra mente es, ante todo, una realidad que coincide plenamente con nuestro yo.

“« Je », veut dire «Je Peux »,.. La proposition «Je Peux », n’apporte aucune propriété particulière à l’essence du Je, ella la définit. (Henry, 1996, 172). Y Henry agrega: “ Car c’est cela que signifie «pouvoir»: non la désignation extérieure d’un simple pouvoir particulier, mais le fait d’être en sa possession comme d’une potentialité qui réside en vous et dont il dépend de vous qu’elle passe à l’acte à tout moment. Et c’est cela aussi que signifie être libre: être en mesure de déployer à tout moment ce faisceau de pouvoirs qui constitue votre être propre”. (Henry, 1996, 175).

La experiencia de la libertad coincide con el modo en que nuestro ser se nos dona y ese ser se nos dona como ese ser que se encuentra en posesión de una pluralidad de poderes y que de él depende que esos poderes se actualicen. Ese *logos* afectivo de la libertad habla profundamente de nosotros y a la vez nos revela la singularidad del otro, porque la libertad consiste fundamentalmente en estar en posesión de sí como alguien único, como alguien distinto, capaz de actualizar poderes que brotan de ese disponer de sí. Experimentar que disponemos de nosotros mismos es una certeza de que existo como un yo distinto del otro. También el sentimiento de la libertad nos revela, según Jean Grégori, la paradoja en que se fundamenta nuestro ser:

“Cette hyperpuissance de la vie qui, rivant à lui-même un vivant dès lors impuissant à l’égard de ce qu’il est, lui accorde la capacité de laisser éclater ou de libérer le supplément ou l’excédent de puissance dont il est issu mais aussi *investi*, et lui confère dès lors le pouvoir de toute distance comme telle, la liberté. Tel est donc le paradoxe ou l’antinomie.” (Grégori, 2015,56-57).

En efecto, la libertad brota de una no-libertad que es, paradójicamente, la raíz afectiva de la libertad. Esta paradoja la trataremos con mayor profundidad en el sexto capítulo de la Tesis, concretamente en la noción de memoria inmemorial, en la cual descansa la pasividad radical de ese ser que recibimos sin libertad alguna.

Nos podríamos preguntar ¿por qué en concreto la libertad no es un mero sentimiento, sino que corresponde al *Logos* de la vida, es decir a una palabra originaria que habla en toda palabra? Porque habla constitutivamente de nuestro ser singular, incluso de esa dimensión pasiva que es paradójicamente el origen de ese excedente de potencia, del que nace la misma libertad. Se trata de una verdad que vivimos hondamente en nuestra carne y que impregna todos y cada uno de nuestros movimientos desde mirar un paisaje, caminar hacia lo alto de una colina, hasta pensar en una idea y amar nuestra patria:

“La liberté est un pouvoir, ce pouvoir toujours en possession de soi et disposant ainsi de soice –ce pouvoir permanent, incontestable, irréductible, invincible, dont notre corporéité originaire porte le témoignage en chacun de ses actes ou de ses mouvements, du plus humble et du élémentaire au plus complexe et au plus difficile.” (Henry 2000, 261).

En cada uno de nuestros movimientos desde los más simples a los más complejos está inscrito el testimonio verdadero de ese poder o fuerza originaria llamado libertad. La razón no tiene la capacidad para dar cuenta de esta noción de libertad porque únicamente calamos en lo que es genuinamente la libertad solo en cuanto se hace carne en nosotros, no meramente como una idea, sino antes bien como una realidad que vivimos y contemplamos y nos abraza por dentro. El *logos* de la razón - o también el *logos* del mundo- a pesar de que

obtiene su fuerza para comunicar del *Logos* afectivo, no penetra en el fondo íntimo de la libertad, ya que la libertad se dona en la autoafección propia de nuestra vida. La libertad no es una realidad que percibamos y luego podamos descubrirla mediante un razonamiento. Se trata más bien de una autorevelación que se nos dona en el fondo de nuestra intimidad.

Pensemos también en la categoría de unidad. Reconocemos una unidad en las cosas, reconocemos unidad en nuestras sensaciones visuales, auditivas, olfativas y táctiles, gracias a que existe en nosotros una unidad originaria, somos constitutivamente una unidad. Una unidad presente a nosotros mismos de manera habitual, pero también presente en la experiencia patética de sentirnos en cada uno de nuestros poderes:

“Le moi se reproduit ou s’aperçoit constamment dans l’effort sous la même forme une. L’unité du monde ne peut être que fondée sur celle de l’ego: « Otez le *moi*, il n’y a plus d’unité nulle part »”. (Henry, 1965, 46).

La unidad más originaria y radical brota de la vida del ego y así es el caso de todas las categorías, de manera tal que ninguna de éstas puede ser una mera idea, más bien son modos estructurales de la vida. Estas nociones originarias no necesitan de un lenguaje intermediario para que nosotros internamente las comprendamos, no necesitamos tener que decirnos a nosotros mismos lo que significa cada una de ellas por la razón aducida anteriormente. Sin embargo, el apriorismo de estas nociones no viene dado por el entendimiento como lo establece Kant, sino que arrancan de la propia vida, de nuestra vida. Y gracias a que las categorías gozan de la misma inmanencia que el modo como conocemos nuestra egoidad es que somos capaces de conocer y reconocer en el plano trascendente todas las cosas.

El lenguaje de la vida puede ser llamado formalmente un lenguaje porque constituye esencialmente un saber y no un saber cualquiera, más bien, un saber por excelencia en el que están presentes nuestras certezas más seguras e inquebrantables. Tales certezas hablan en nosotros sin ninguna mediación y en ellas están anticipados todos nuestros conocimientos.

Lo esencial de nuestra vida se revela en lo invisible, en lo más íntimo de nosotros mismos. Ese yo que se autoafecta se manifiesta en el *Logos* de la vida, palabra afectiva que es invisible a la razón. Así también la experiencia con el otro se da en un ámbito de absoluta inmanencia porque una tal experiencia fracasa en el aparecer del mundo. La experiencia con el otro o la experiencia entre los miembros que componen una comunidad se gesta en la medida en que cada uno de los sujetos que participan de una relación logran

trasparentar la incomunicabilidad de su ser. ¿Qué lenguaje es capaz de explicar la comunicación entre el yo y el otro? ¿Qué palabra se requiere para dirigirse verdaderamente al otro?

Para Henry, toda relación intersubjetiva fracasa en el aparecer del mundo. El *logos* de la razón no solamente tiene una capacidad precaria para explicar este tipo de comunicación, es simplemente incapaz de dar cuenta de éste. Henry da cuenta del fracaso que se sigue de entender la comunicación con el otro desde el mundo a partir de la experiencia erótica entre los amantes. ¿Por qué la relación sexual por sí misma fracasa en su propósito, si justamente la copulación de los amantes pretende la unión de ambos?

Lo que sucede realmente en la experiencia erótica es que los amantes tocan el cuerpo objeto del otro, pero no su carne. No tocan el cuerpo original, radicalmente subjetivo e inmanente del otro. En el quinto capítulo de la Tesis, profundizaremos cómo el cuerpo objeto y la carne son nociones opuestas en el pensamiento henryano. El cuerpo objeto coincide con la *res extensa* cartesiana, hecho de partes y *extra partes* y es una materia opaca sin vida y sin movimiento. Por lo tanto, los amantes no se tocan verdaderamente porque tocan, en rigor, sólo esa materia opaca, que es extraña a la subjetividad de ambos. Mientras que la carne es la materia impresional donde se autoafecta la vida del viviente y es, por lo tanto, donde habita afectivamente el sujeto. Es en la carne, donde el viviente manifiesta todos sus deseos, sufrimientos y anhelos más íntimos, sin embargo, nadie puede tocar ni alcanzar todas esas impresiones porque se ubican en una dimensión de absoluta inmanencia:

“L’impuissance pour chacune d’atteindre l’autre en elle-même exaspère la tension du désir jusqu’ à sa résolution dans la sensation paroxystique de l’orgasme, de telle façon que chacune a le sien sans pouvoir éprouver celui de l’autre tel que l’autre l’éprouve. Si tel est le désir érotique dans l’acte sexuel, là encore c’est l’échec”. (Henry 2000, 302).

Es el *Logos* del amor el que eleva la experiencia erótica a la finalidad que ésta por sí misma no alcanza, que es precisamente fundar una comunidad de vida. El *Logos* del amor corresponde a una tonalidad afectiva del sufrimiento primigenio en que la vida habla radicalmente de modo invencible e inevitable:

“La souffrance, la joie, l’amour, voire le ressentiment ou la haine portent en eux une puissance rassemblante infiniment plus grande que celle qu’on attribue à la Raison, laquelle n’a à proprement parler aucune puissance de rassembler pour autant qu’on ne peut déduire d’elle l’existence d’un seul individu, rien de ce qui doit être rassemblé dans une communauté”. (Henry 2004a, 159).

El *Logos* de la vida reúne lo que en el aparecer del mundo se muestra separado, aislado, escindido. Este *Logos* tiene la fuerza de unirnos sin fundirnos con el otro, de llevarnos a la presencia del otro conservando a la vez nuestra singularidad y la alteridad del otro. Es una palabra que da origen al diálogo afectivo, ya que apela a lo que es común entre los vivientes. La fuerza de este *Logos* de la vida es de tal magnitud que nos reúne con el otro, al punto de derribar la murallas que nos distancian al percibir al otro como objeto, como algo lanzado fuera de sí y nos permite reconocerlo como es en sí mismo, es decir, como un sujeto encarnado.

En el tercer capítulo “*Pathos avec*” de *Phénoménologie matérielle*, Henry desarrolla una crítica a la quinta de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Allí critica los tres supuestos en los que estaría fundamentada la fenomenología de la experiencia del otro.

El primer supuesto es que el otro aparece en mí en la medida en que tengo experiencia de él, es decir en la medida en que tengo la posibilidad de tener contacto físico con él. El segundo supuesto es que el otro está en mí a través de la intencionalidad. Y el tercer supuesto consiste en que el otro aparece en mí bajo la aparición de un noema intencional, a través del cual yo puedo pensar una idea del otro, no así el otro en tanto que otro.

“L’expérience d’autrui n’admet pas de médiation, écrit le jeune Henry de manière tranchante, ou il y a une expérience métaphysique d’autrui ou il n’y a pas d’expérience d’autrui.” (Grégori, 2011, 24).

La experiencia con el otro no admite ninguna mediación. Pero el mundo es el principio y también el medio de todas las mediaciones. Para alcanzar una experiencia genuina del otro sólo hace falta habitar en el fondo de la vida, fondo afectivo en el que se manifiesta tanto nuestro yo como también el otro en su singularidad. Tal fondo habla en el amor, en la alegría, en la tristeza, pero también en el odio y en el resentimiento.

Para Henry, la experiencia con el otro se da fundamentalmente en la escucha del *Logos* del amor, de la presencia, incluso del odio y del resentimiento, de la alegría, y de la tristeza: “Désir allant vers une sorte de réponse ou non, émotion devant la réciprocité de ce désir, sentiment de la présence ou de l’absence, solitude, amour, haine, ressentiment, ennui, pardon, exaltation, tristesse, joie, émerveillement, telles sont les modalités concrètes de notre vie en tant que vie avec l’autre, en tant que pathos avec, que sym-pathie sous toutes ses formes”. (Henry 1990, 140).

El amor, la alegría no son meros estados emocionales por los cuales conocemos meramente la psiquis del otro, o tan sólo un contenido trascendente del otro, sino que se nos manifiesta el otro en su singularidad y también en el modo en que este otro se relaciona propiamente con nuestra subjetividad.

Podemos utilizar la relación del médico terapeuta y su paciente para ejemplificar la potencia de esta comunicación fundada en el *Logos* afectivo. Una transferencia positiva entre el terapeuta y su paciente no brota de una comunicación verbal y lingüística eficiente, sino que se gesta en un tipo de comunicación invisible cuya virtud principal consiste en brindar una fuerza tal al relato del paciente que resuena hondamente en el alma del terapeuta. Esta resonancia impulsa, a su vez, que el terapeuta repita y le devuelva a su paciente el modo en que la vida le habla genuinamente a su paciente. Repetir y devolver reiteradamente al paciente el modo como la vida le habla a él genuina y hondamente contribuirá a recuperar su salud afectiva.

Ilustremos este tipo de comunicación en el caso de un paciente que repite en las sesiones una y otra vez su desesperanza radical ante la vida. La única salida que vislumbra para acabar con su enfermedad mortal es quitarse a sí mismo la vida, de la cual desespera. ¿Cómo podría iluminar la filosofía henryana a la psiquiatría, puntualmente al caso de pacientes inclinados al suicidio?

El *Logos* de la libertad es el modo en que nuestra vida habla hondamente. La libertad es un poder permanente, incontestable, invencible, donde nuestra carne porta el testimonio en cada uno de sus actos o de sus movimientos, desde el más humilde al más complejo o más difícil: “La liberté n’est pas une affirmation métaphysique, spéculative, toujours contestable et toujours contestée— aujourd’hui plus que jamais par la science dit-on. La liberté a une signification phénoménologique, elle est le sentiment d’un pouvoir en exercice s’éprouvant soi-même en celui-ci et à ce titre irréfutable”. (Henry 2000, 262).

La resonancia es estar en presencia con el otro, es estar en sintonía con ese lenguaje que brota de manera irrefutable tanto en mi carne, como también en la carne del otro. Estar en presencia con este paciente implica repetir y ayudarlo a recordar el *Logos* en que la vida habla de manera radical. El terapeuta podría expresarle a este paciente: “Ud. tiene el poder de quitarse la vida porque es esencialmente libre. Y su libertad consiste en la posibilidad permanente de experimentarse a sí mismo, de experimentar la bondad de poder ser alguien único y singular”. En efecto, estas palabras por sí mismas no producirán el recuerdo de la libertad, de ese poder ser que habita en la carne del paciente. Toda la relación terapéutica deberá brotar desde esa tonalidad afectiva que hace inteligible la experiencia inquebrantable de la libertad, de manera tal que el paciente vuelva a recordar en su carne ese poder original que habita en todos y en cada uno de los movimientos de su vida. El recuerdo de esa posibilidad constante de poder de ser alguien único, de poder experimentar la bondad de una vida singular curará en gran medida la desesperanza del paciente, porque la desesperanza consiste precisamente en no desplegar la posibilidad de llegar a ser ese yo auténtico y singular y también en haber olvidado la fuerza que impulsa a desarrollar la vida en toda su potencialidad.

¿Qué ha permitido que la vida del paciente se vuelva inteligible tanto para sí mismo como también para el terapeuta? Porque lo que se vuelve inteligible no son las emociones síquicas del paciente, sino que la fuerza inmanente en que la vida se autoafecta y se autoexperimenta. Pero aun más, en esta comunidad formada por el terapeuta y su paciente, se ha producido una autoafección de tipo relacional.

Henry afirma que toda comunidad es por esencia afectiva y es un *a priori*. ¿Qué significa que la comunidad sea una realidad *a priori*? ¿No es acaso el mundo, el espacio visible en que los hombres se reúnen entre sí? Por experiencia, conocemos que el solo hecho de estar espacialmente junto a otros no es suficiente para alcanzar de ellos una experiencia genuina. La coincidencia espacio-temporal no nos dispone por sí sola para acceder al otro, pues el otro al igual que nuestro yo habita en una carne invisible. Y si somos un *Dasein*, seres intramundanos como plantea Heidegger, ¿cómo surge una verdadera comunicación intersubjetiva si no nos distinguimos de los entes de este mundo porque somos un *dasein*, es decir, seres de este mundo?

En la autoafección, se nos revela nuestro yo único y singular, pero además se nos manifiesta un yo que en su posibilidad más radical experimenta la presencia de otro. Para Henry, la soledad es ontológica, en el sentido de que somos únicos en nuestro ser y estamos ligados para siempre a ser ese ser que somos, sin embargo esa misma singularidad y ese fondo íntimo en que habitamos es el *a priori* ontológico de toda experiencia de nosotros mismos como también de la presencia del otro en cuanto que otro:

“La solitude est l’essence de la vie (...). La solitude n’est pas une catégorie de la psychologie ou de l’éthique, mais une catégorie ontologique fondamentale, elle constitue une structure absolument universelle, la structure même de l’essence. La solitude est la solitude de l’absolu, mais de l’absolu dans son absoluté, dans la profusion et dans la jouissance de son être propre” (Henry 1963, 355).

El ser con otro, la presencia del otro en cuanto que el otro requiere esencialmente que nosotros previamente conozcamos que somos un absoluto original y que nadie más que nosotros mismos puede vivir y gozar ese yo singular. En el fondo mismo de esa vida, reconocemos la soledad de quienes somos y junto a esa soledad reconocemos la singularidad original del otro.

La presencia del otro es una presencia metafísica que no depende en modo alguno de la percepción o de un acto mental. De hecho, para Henry, podemos incluso concebir que la imposibilidad de la percepción sea la condición del ser en común porque la percepción se limita a aprehender el cuerpo del otro como objeto, como el cuerpo que aparece en las dimensiones espacio-temporales, pero no accede al cuerpo subjetivo del otro, al otro en sí mismo que habita en su carne. Para acceder a la incomunicabilidad del otro, es decir a lo que es común a

todos los sujetos que participan de manera única en la vida se requiere del lenguaje propio de la vida, de ese *Logos* desde donde el otro habla de sí mismo de un modo radical y desde donde la comunidad habla de sí misma. En ese *Logos*, encontramos el arte de decirnos a nosotros mismos y al otro de una manera tal que nuestra mente no alcanza a penetrar en la inteligibilidad de este *Logos* porque antecede a toda la elaboración de juicios lógicos y gramaticales.

Henry reflexiona acerca de dos tipos de comunidades en que la percepción no desempeña papel alguno 1) la comunidad conformada por los admiradores de la pintura de Kandinsky y 2) la comunidad conformada por los muertos.

Lo que reúne a los hombres que contemplan la pintura de Kandinsky no es el espacio físico, ni las galerías en las que se exponen las pinturas de Kandinsky. Lo que los reúne, lo que les permite hablar de una realidad en común sin necesidad de expresiones lingüísticas es la admiración que despierta la pintura de Kandinsky en el alma de cada uno de ellos. En efecto, la admiración es una de las maneras en que el *logos* del amor habla de forma apriorística y universalmente en la inmanencia de la vida de esos hombres. La admiración hace inteligible a estos hombres la vida que habita en la obra de Kandinsky. ¿Por qué los afectos más hondos de la vida como la admiración y el amor portan en sí mismo un poder de reunión, de iluminar con mayor penetración que la razón misma? Porque la vida es una auto-revelación indiscutible para todos los hombres en el fondo de su vida:

“La vie se révèle, elle est une auto-révélation. L’auto-révélation propre à la vie et qui n’appartient qu’ elle veut dire deux choses: d’une part, que la vie n’est pas un processus aveugle o inconscient, c’est elle qui accomplit l’ouvre originaire de la révélation; d’autre part, ce qui est révélé dans cette ouvre de révélation qui s’accomplit dans la vie, c’est elle en effet”. (Henry 2003a, 145).

El fondo que reúne a esta comunidad de hombres no brota de una zona irracional, de meras emociones que sólo atañen a cada uno de forma aislada. Este fondo que habita en la vida de cada uno de estos hombres revela el modo como originariamente aparece su subjetividad y el modo concreto en que aparece su estar con el otro, que es un estar que no depende de las coordenadas espacio- temporales, pero permite la apertura hacia una realidad que los une y toca las vibraciones interiores de cada uno. Este fondo que reúne a los vivientes entre sí posibilita una experiencia metafísica del otro porque los vivientes se abren a una experiencia originaria del otro y no a una mera percepción de un estado psíquico del otro. Jean Grégori comenta que la experiencia originaria del otro se da precisamente en este fondo porque este fondo es la forma de toda experiencia, principalmente de la experiencia de mí mismo y la del otro en tanto que otro:

“De même que l’expérience d’autrui est expérience de la forme et du fond qu’il est pour lui-même et non d’ un contenu déterminé de cette forme ou d’un mode de ce fond, de même ce n’est pas dans une expérience déterminée, mais dans la forme même de mon expérience en tant qu’ elle constitue mon propre fond –et dans la manière dont je vis moi-même ou ai moi-même conscience de ce fond, par opposition à la manière dont je vis ou ai conscience des contenus de ma vie psychique –que je dois atteindre autrui”. (Grégori, 2011,40).

Henry destaca también que la comunidad con los muertos nos invita a reflexionar que estar en presencia con otro, poder comunicarse con otro, no depende de la presencia física del sujeto. La experiencia de estar en la presencia con otros que han muerto y tal vez de un modo más pleno y originario que cuando gozábamos en otro tiempo de la presencia física de ellos , nos demuestra que la comunicación con los otros nace de un *pathos* invisible que nos comunica con ellos porque nuestro vínculo se fundamenta en un afecto que es común a ambos. Pero aun es más desconcertante constatar que los verdaderos muertos en nuestra vida son hombres que todavía no han dejado este mundo y su mera presencia física no alteraría para nada su muerte en nosotros, inclusive permitiría hacer más sensible dicha muerte:

“En ce qui concerne les morts que nous avons connus, si la perception constituait l’élément décisif de notre être en commun avec eux, celui-ci ne devrait-il pas disparaître avec la perception elle-même, ou du moins ne subsister qu’à titre d’objet de la représentation, du souvenir, et non pas comme ce pathos en nous soustrait à nos actes de pensée et les déterminant secrètement”. (Henry 1990, 154).

Ese *pathos* es una fuerza que comunica, que reúne y es el fundamento de la comunidad. Ahora bien, ese *pathos* no se reduce a un sentimiento, sino que es un lenguaje en el que todos los miembros de la comunidad se comunican un saber supremo, pues es el *alfa* y el *omega* de todo el desarrollo humano y de una cultura enraizada en los valores que brotan naturalmente de la vida como son el gozo, el bien, la alegría, la belleza y todo aquello que permite hacer crecer la vida en plenitud. Porque de la vida misma y no de otra realidad exterior a ella encontramos la justificación última de toda la bondad de la existencia , tanto nuestra como también de la comunidad.

2.4.2 Características esenciales del lenguaje de la vida y su vinculación con el lenguaje teórico.

“Le corps qui se souvient ne se sépare pas des premiers cheminements qui l’ont mené aux choses, il garde en lui le secret de l’accès à tous les objets de son entourage, il est la clef de l’univers, il étend son pouvoir sur tout ce qui existe”. (Henry 1965, 135).

El saber de la vida no es un saber que avanza a partir de la acumulación de datos que proceden del exterior del mundo. No es un saber extensivo, que alberga cada vez más datos empíricos, sino que es un saber dado de antemano en la inmanencia de la subjetividad absoluta. Se trata en estricto rigor del poder de nuestro cuerpo subjetivo para desplegar una gama inagotable de conocimientos variados y múltiples. Es un saber que brota de nuestra carne.

¿Cómo conoce nuestro cuerpo el mundo? Nuestro cuerpo por su estructura ontológica no requiere de instrumentos o medios externos a él mismo para ir y acceder al mundo. No es que tenga que salir de sí para conocer el mundo, sino que en él ya está escrito el mundo pues el mundo no es otra cosa que el conjunto de todas nuestras experiencias de nuestro cuerpo, es el término de todos nuestros movimientos reales o posibles (Cfr. Henry 2003, 43).

El conocimiento corporal del mundo no es un conocimiento actual, limitado al instante en el que nuestro cuerpo no vuelva a tener la oportunidad de experimentar una y otra vez un objeto percibido y la capacidad de evocarlo en su ausencia. Nuestras potencias auditivas tienen el poder de volver a escuchar unos mismos sonidos, sin necesidad de que suenen en el mundo exterior. Por esta razón, nuestro cuerpo es el conjunto de nuestros hábitos, es decir, la gama de nuestras inagotables y variadas posibilidades concretas de experimentar el mundo:

“Nous appelons *habitude* l’être réel et concret de la possibilité ontologique et nous exprimons aussi bien l’idée que le corps est un pouvoir en disant qu’il est une habitude, l’ensemble de nos habitudes” (Henry 1965, 134).

¿Qué significa que nuestro cuerpo sea el conjunto de nuestros hábitos? Significa que nuestro cuerpo conoce de antemano todos sus movimientos con anterioridad a la actualización empírica de cada uno de esos movimientos. Este saber de nuestro cuerpo es un saber de *praxis* que anticipa y hace posible todo conocimiento. Se trata de un saber que guarda dentro sí y conserva la coordinación y el *telos* de cada uno de nuestros movimiento desde los más sencillos hasta los más complejos.

La posibilidad de repetir infinidad de veces un movimiento tan sencillo, como es extraer del bolsillo una cajetilla de cigarrillos, demuestra que nuestro cuerpo retiene y conserva un saber que traspasa el pasado, el presente y también el futuro, y dispone de ese saber de forma continua y permanente, que brota de la inmanencia de la vida. Todos nuestros movimientos corporales están cimentados, a juicio de Henry, no en un saber empírico limitado al instante, sino en un saber habitual que permite que nuestro cuerpo, y, por ende, nuestro yo, sea una memoria de sí :

“L’habitude est le fondement de la mémoire et, comme elle définit la structure ontologique du corps, (...). C’est en effet parce que l’être originaire du corps subjectif est l’être réel de la connaissance ontologique, c’est parce qu’il est une possibilité de connaissance en général, un savoir du monde en son absence, qu’il est aussi, et pour cette raison, souvenir du monde, mémoire de ses formes, connaissance a priori de son être et de ses déterminations”. (Henry 1965, 137-38).

Nuestro cuerpo sabe de sí de forma inmediata porque es nuestro yo que se percibe directamente en el sentimiento de ser siempre nosotros los mismos. Ahora bien, es la memoria de sí la que permite que seamos una unidad en la diversidad de poderes que desplegamos y es también la que posibilita que conservemos un saber continuo y permanente en el tiempo.

Nuestro yo corpóreo se funda en una memoria de sí, memoria que posibilita nuestra identidad y singularidad, pero, aun más, todas las maneras variadas de experimentar afectivamente el mundo. ¿Por qué esta manera de conocer de nuestro cuerpo es la base del lenguaje teórico? ¿Por qué en este saber habitual encontramos el origen de la palabra? Nuestra subjetividad corpórea está capacitada para desplegar una infinidad de movimientos y repetir un mismo movimiento en presencia o en ausencia del objeto que se aprehende.

Que nuestro cuerpo subjetivo sea un saber del mundo en su ausencia y un conocimiento *a priori* de su ser y de sus determinaciones, quiere decir que él conoce el significado último de todos los objetos que experimentamos del mundo. Y dado este conocimiento, se puede decir que en el hondón de nuestra subjetividad

habla un *logos* que sin términos, sin voz, y en el silencio anuncia de modo anticipado el origen de toda palabra. Quien experimenta frecuentemente esta manera genuina de conocer es, por ejemplo, la persona habituada al arte musical. Esa persona reconoce notas musicales de forma instantánea porque de antemano ha escuchado dentro de sí el sonido genuino de cada nota musical y no debido a que alguien se las ha enseñado. Ciertamente el profesor de música le ayuda a esa persona a identificar tales notas musicales enseñándole el nombre y la posición que cada una de ellas ocupa en el pentagrama, pero nunca podría enseñarle el modo genuino en que una nota suena. Pues las notas musicales suenan de forma *a priori* en sus potencias auditivas, de modo que los sonidos que proceden del exterior son reconocidos por la persona habituada al arte musical y, en consecuencia, está capacitada para evocar, y dependiendo de su talento musical, puede combinar creativamente sonidos para componer las más variadas obras musicales.

Ese *logos* se identifica con el “yo puedo”, expresión que se hace real en cada movimiento que desplegamos corporalmente. Es una expresión que se conserva siempre y se vuelve carne en los poderes que brotan de nuestra vida. La experiencia del “yo puedo” primigenio, antes de que yo la anuncie está siendo experiencia propia e inmediata, en ese sentido se puede decir que es ahora presente absoluto, y posibilidad anticipada.

Se trata de esa libertad enraizada en nuestra subjetividad, libertad radical desde donde brota toda la energía y la fuerza transformadora de la vida que habitamos. Todos nuestros movimientos espontáneos y sencillos que ejecutamos no son más que actualizaciones de un poder ser y, por lo tanto, de una libertad habitual que impregna todo nuestro ser. “La liberté n’est ni l’irruption des actes libres dans une série causale, ni la propriété de certaines actions, mais la possibilité de pouvoir, soit la force primordiale elle-même pour autant qu’elle se trouve indubitablement éprouvée”. (Grégori, 2015, 84.)

La expresión “yo puedo” es una posibilidad principal y apriorística desde donde brotan nuestra capacidades motrices, la capacidad de sentir y de pensar. Es la expresión en la cual se gesta toda palabra que proferimos, ya que al comunicar buscamos esencialmente comunicarnos a nosotros mismos.

¿De qué manera este lenguaje natural, corpóreo, sensible, sin mediación alguna, es base del lenguaje teórico? Para Henry, el conocimiento corporal no es un conocimiento provisorio, primitivo que puede ser rápidamente pasado por alto por el hombre inteligente, sino que es un conocimiento primordial, el fundamento de todos nuestros conocimientos y, en particular, de nuestros conocimientos intelectuales y teóricos.

¿En qué medida el *logos* de la libertad, este poder ser radical es el cimiento del lenguaje teórico? ¿Hasta que punto podemos afirmar que el *logos* de la libertad es el fundamento de toda verdadera comunicación? El poder experimentar la libertad significa reconocer en la carne que somos un yo único y singular y que disponemos de un poder habitual para transformarnos y transformar el mundo. Pero además significa que todo lo que decimos y elaboramos de nosotros mismos se gesta en el mismo movimiento de autoafección de ese yo que somos para, de este modo, disponer cada vez más de nosotros mismos. Este disponer de nosotros mismos es una condición esencial para la apertura de nuestro ser a la comunicación con un otro tanto de modo corporal como también de forma teórica.

El poder central de nuestra vida consiste en sentirnos a nosotros mismos en cada uno de nuestros movimientos. ¿Ese sentirnos a nosotros mismos no constituye acaso la experiencia de libertad más radical? La libertad más honda y más radical reside claramente en la posibilidad permanente de autoafectarse. Ahora bien, una palabra que no está impregnada de libertad, que se ha desvinculado propiamente de la intimidad de los sujetos no comunica ya que sólo comunica aquello que nace de la vida. Toda palabra comunica en la medida que brota e enriquece la intimidad de esas vidas singulares que componen toda comunidad.

¿Puede brotar una palabra, capaz de penetrar y de mover la vida del yo que habita singularmente un mundo, de una ciencia puramente abstracta, centrada en los aspectos formales y lógicos del pensamiento? ¿De qué manera las ciencias olvidadas de la *humanitas* del hombre, es decir de lo singular de cada hombre pueden realmente desarrollar un lenguaje vivo, un lenguaje que realmente comunica? O simplemente, ¿estas ciencias se conforman con un lenguaje que se limita a constatar hechos, a afirmar “esto es” o “esto hay”, pero se muestran indiferentes para comunicar los valores que surgen espontáneamente de la vida en su esfuerzo permanente por conservar y abrazar su ser?

La palabra que brota de nuestra vida sensible es la palabra más elocuente, en la que configuramos un mundo lleno de significado, pues apela a la capa más íntima y transparente de nuestra vida singular, que es la vida propia y genuina. Pues, en estricto rigor, la palabra habla verdaderamente cuando el individuo la siente dentro de sí o simplemente habita en él mismo. Si esa palabra no habita en nosotros, es decir, no habla desde dentro de nosotros, nada nos dice sustancialmente, a lo sumo nos sirve para dirigirnos al mundo desde una óptica estrictamente convencional, impersonal:

“La vie originaire est une vie individuelle, mais cette vie est précisément la vie sensible, la vie du corps. L’individualité sensible se réfère donc à ce qu’il y a de plus primitif en nous, non pas à un élément empirique, mais à la vie concrète et originelle de la subjectivité absolue, à sa détermination la plus profonde qui sera le

fondement de toutes les autres déterminations et de toutes les autres modalités dans lesquelles cette vie pourra s'exprimer". (Henry 1965, 147).

Para Henry, sin la experiencia afectiva de sentir en cuanto tal, modo en que nuestro cuerpo nos rinde un mundo, los conocimientos teóricos nos hablarían tan sólo de un mundo abstracto, impersonal y no tendrían la capacidad de penetrar la capa profunda de nuestra subjetividad y la de otras subjetividades y, en consecuencia, nada podría propiamente comunicar y decir. Pues comunicar para Henry significa esencialmente que la palabra resuene sensiblemente en el sujeto singular, no para provocar emociones o reacciones en él, sino para recordar los valores espontáneos de la vida como el amor, la alegría, la esperanza y todo aquello que busca conservar y enriquecer la vida misma de cada uno de los sujetos que componen una comunidad.

Para que recuperemos las raíces afectivas de la palabra del mundo, necesitamos en primer lugar tomar consciencia de la barbarie en la que hemos derivado a consecuencia de haber desarrollado una ciencia opuesta a la vida y a sus expresiones más profundas. La barbarie es una energía mal empleada que obstruye comunicar lo que hay de más incommunicable y singular de nosotros mismos. La barbarie es la expresión de un pensamiento que anda en busca de lo instantáneo, de la brutalidad del hecho con total indiferencia de las expresiones más verdaderas de la vida humana. Es la expresión de un pensamiento que reemplaza la disposición afectiva por la que nos movemos a buscar la verdad, por una atención exclusiva en la objetividad de hechos que se suceden unos de otros. La masificación del televisor representa para Henry una de las maneras en que la barbarie se manifiesta en la sociedad moderna. Las imágenes televisivas alejan al sujeto de la vida misma, no permiten que las fuerzas creativas del sujeto se liberen para que la vida misma se abraza en cada uno de sus afectos más significativos. El aburrimiento es justamente la disposición afectiva por la cual mal empleamos la energía de la vida y es el *pathos* y la raíz de que muchas vidas se abandonen a la exposición pasiva de imágenes televisivas, imágenes que carecen de toda elaboración creativa:

"De même la barbarie, c'est à dire la régression des modes d'accomplissement de la vie, le terme mis à l'accroissement, n'est pas un événement incompréhensible et funeste venant frapper de l'extérieur une culture au faite de son épanouissement. La manière dont elle contamine successivement chaque domaine de l'activité sociale, la disparition progressive, dans la totalité organique d'un monde humain, de ses dimensions esthétique, éthique et religieuse, s'entend elle aussi à partir d'un processus qui affecte l'essence de l'être compris comme le principe d'où procède toute culture ainsi que ses modalités concrètes de réalisation, notamment les plus hautes: c'est une maladie de la vie elle-même". (Henry 1987, 39-40).

La barbarie es una enfermedad que no procede del mundo, de hechos extrínsecos a la vida misma, sino que brota desde adentro de la vida misma y es por esa misma razón afecta el principio mismo de donde nace la cultura. En efecto, si la barbarie es una enfermedad que procede del interior de la vida, como un proceso que implica una autonegación de las dimensiones más altas del espíritu humano y ello también incide profundamente en el modo como el ser humano se relaciona con la palabra, el modo de abreviar la distancia fenomenológica entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo es indagar dentro de la vida y no fuera de ella la solución a la aporía que ha surgido en la relación de ambos lenguajes. Indagar dentro de la vida la solución a esta aporía implica investigar el fondo más íntimo de la vida del sujeto.

III. Dificultades para restaurar la unidad perdida entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo.

“Comment ce signe se rapporte à l’expérience interne de la vision, comment, d’une manière générale, le langage est fondé sur la vie de la subjectivité absolue qu’il exprime, c’est ce qui ne peut être élucidé ici.” (Henry 1965, 152).

¿Cómo explicar filosóficamente la relación que se da entre el lenguaje de la vida (*Logos* de vida) y el lenguaje teórico? (*logos* o palabra del mundo) ¿Cómo se funda de forma general el lenguaje de la vida?

3.1 La barbarie de la cultura y el olvido de las tres formas superiores de la vida: la dimensión de las artes, de la ética y de lo religioso-sagrado.

En *Philosophie et phénoménologie du corps*, el pensamiento de Henry evoluciona en torno al modo como relaciona ambos lenguajes. En un comienzo, se inclina a pensar que el lenguaje teórico nace y se fundamenta en el lenguaje de la vida, ya que es en éste último donde encuentra su sentido y su último significado. Sin embargo, ¿en qué sentido el lenguaje teórico descansa en el lenguaje de la vida? En un doble sentido: a) remoto, pues toda acción realizada por nosotros brota de la potencia del *Logos* de la vida, *Logos* en el que nos decimos interiormente que somos un yo y en un sentido b) más próximo, según el cual el lenguaje teórico puede comunicar verdaderamente en la medida en que se toma a sí mismo como mero signo y deja traslucir en la medida de sus propios límites, la vida que brota del *Logos* afectivo. Ese último sentido significa que el poder de la acción de comunicar, no meramente para comunicar acerca de entes del mundo, sino para comunicarnos a nosotros mismos, arranca de la potencia de este *Logos* de la vida, palabra que habla principalmente en la experiencia inquebrantable de la libertad. La libertad, que es esa pura posibilidad de poder ser más ese yo que ya somos, configura, otorga espesor y lo más importante infunde vida a todos nuestros discursos racionales, ya que lo central de toda comunicación no estriba tanto en que se dice, sino

fundamentalmente que ese discurso afecte y mueva la vida de quien habla como también la de los mismos destinatarios.

En la medida que Henry avanza en el pensamiento de Maine de Biran y profundiza en la relación entre el signo y la cosa significada, que es análoga a la relación entre los enunciados lingüísticos y el lenguaje de la vida, considera que el signo es una ayuda ilusoria y aparente, pues simplemente nos hace creer por ejemplo, que la expresión “yo veo con mis ojos” nos habla de una experiencia visual, cuando en realidad dicha expresión está constreñida a las funciones orgánicas y espaciales del órgano de la vista. Mientras que la experiencia visual de mirar un paisaje nos habla de una experiencia que sólo puede ser reconocida como tal desde el fondo más íntimo de nuestra subjetividad.

¿Es acaso lo más importante saber descubrir la relación entre el lenguaje de la vida y el lenguaje teórico? ¿Por qué Henry no puede responder a dicha interrogante? Porque entre ambos lenguajes existe un abismo infranqueable al estar fundados en conocimientos de distinta naturaleza. El lenguaje de la vida está fundamentado en un saber que en sí mismo posee de antemano la realidad que significa y, por esa razón, no requiere de ningún signo para proferir la palabra. A este tipo de saber, Henry lo denomina conocimiento ontológico. Mientras que el lenguaje del mundo se funda en un tipo de saber que requiere de un signo lingüístico para alcanzar la realidad que remite, pero siempre media una distancia entre ese signo y esa realidad.

La diferencia más importante entre la palabra que brota de la vida y la palabra del mundo consiste en que la primera habla desde adentro de nosotros sin distancia de la vida que nos autoafecta. Es una palabra que permanece en nosotros, en la memoria de nuestra corporalidad y, por esa razón, su modo de hablar es esencialmente afectivo, ya que se experimenta a sí misma en el centro de nuestra intimidad. Como se trata de una palabra que la experimentamos en nosotros, es propiamente una palabra viva. Es también una palabra esencialmente ética, ya que jamás se muestra indiferente e impotente frente a lo que enuncia, más bien es una palabra ligada afectivamente al sujeto mismo revelado. Es una palabra que ha renunciado a nombrar entes del mundo, para detenerse principalmente a hablar del ser que somos íntimamente.

Henry nos invita a que nos interroguemos si acaso existe una palabra que pertenezca exclusivamente al reino del *être*: “Il faut demander s’il existe un mot pour dire cet autre règne du mot en lequel le mot renonce à dire l’étant pour dire l’être: Le mot le plus ancien pour le règne du mot ainsi pensé, pour le dire, est: *Logos, die Sage*, la Dite ce qui, donnant à voir, laisse apparaître l’étant en son *il est*. (Henry 2003c, 330).

Mientras que la palabra del mundo es una palabra que nos habla sin que la experimentemos porque está fundada en un saber que ha excluido la noción de autoafección, que es precisamente la presencia habitual de nuestro yo en cada uno de los movimientos de nuestra carne:

“Ce langage dit: l’œil voit le paysage, la main se meut vers la table et la touche, l’oreille entend la mélodie. L’œil, la main, l’oreille sont des éléments du corps transcendant, ils se manifestent à la conscience dans la vérité de l’être, ils y ont place, configuration spatiale, relations perçues ou scientifiquement déterminées avec tous les objets de la nature (...) Ceux-ci, cependant, avaient été caractérisés par nous comme appartenant à une sphère d’immanence radicale, comme constituant l’être d’un corps subjectif. Que signifie alors cette dégradation”. (Henry 1965, 151).

Examinemos estas expresiones lingüísticas: “El ojo ve el paisaje”, “la mano se mueve hacia la mesa” y “el oído escucha la melodía” y preguntémonos si realmente ellas nos hablan del modo en que genuinamente se nos donan estas sensaciones a nuestra subjetividad. Si planteamos el problema de cómo se nos donan estos movimientos corporales, diremos claramente que tales enunciados no solamente no dicen lo que se nos manifiesta al interior de esos movimientos, sino que incluso desfiguran el significado verdadero que encierra cada una de esas experiencias sensoriales.

Estas expresiones lingüísticas se usan en el contexto de un pensamiento que anhela destacar tan sólo los aspectos objetivos y cuantificables de la realidad. Pero lo más importante a destacar consiste en que este deseo de objetividad se aplica también a la vida misma, e incluso se pretende acceder a realidades propiamente afectivas, como son la felicidad y el sufrimiento, desde una mirada meramente científica.

Nuestro lenguaje cotidiano ha decaído también en una palabra del mundo porque se ha transformado en una palabra que se conforma con nombrar objetos que percibimos del mundo y ha excluido del todo el arte de poetizar, es decir, ese deseo de tomar la palabra como mero signo con el fin de expresar realidades que hablan esencialmente del sufrimiento, la alegría, el amor, y, en fin, de todas esas realidades que conciernen propiamente a la vida y de lo que somos esencialmente. Por último, es un lenguaje que se muestra totalmente indiferente respecto de lo que dice y significa:

“À la différence de la parole du monde qui détourne d’elle même et parle toujours d’autre chose, d’autre chose qui dans cette parole se trouve déporté hors de soi, déjeté, privé de sa propre réalité, réduit à une image, à un contenu sans contenu, à la fois opaque et cependant vide—la Parole de la Vie donne la vie. Parole de Vie parce que son Logos est la Vie, à savoir l’autodotation, la jouissance de soi”. (Henry 2004a, 183).

¿Cuál es la razón más profunda de la imposibilidad de acceder desde el lenguaje del mundo al lenguaje de la vida? Henry comenta:

“Mais la subjectivité est tout entière besoin. Les besoins supérieurs, qui résultent de la nature du besoin lui-même, donnent lieu aux formes élaborées de la culture qui sont l’art, l’éthique, la religion”. (Henry 1987, 39).

En *Auto-donation*, Henry piensa que nuestra cultura hunde sus raíces en el pensamiento científico que emerge concretamente de Galileo. Desde Galileo en adelante, nosotros depositamos nuestra confianza en el mundo científico, mundo que funda su verdad en la verdad científico-matemática. Pero lo más característico de nuestra cultura y que afecta profundamente el modo de ser de nuestro lenguaje ordinario, consiste en que este saber propio de la ciencia galileana ha excluido la sensibilidad y, en consecuencia, la vida misma. El imperialismo de este saber, que enmarca las realidades siempre dentro categorías físicas espacio-temporales, ha permeado todas las capas de nuestro pensamiento y aun más el modo como nos referimos lingüísticamente a nosotros y al mundo en general. En ese sentido, el lenguaje del mundo no es más que el espejo de ese arraigado modo que tiene el hombre contemporáneo de relacionarse científica y tecnológicamente con la realidad:

“Nous croyons en ce monde et nous croyons en la science. Ce qui signifie que la vérité est la vérité scientifique. L’univers, dit Galilée, est un grand livre écrit dans un langage qu’il faut savoir lire. Ce langage est constitué de cercles, de carrés, de figures géométriques”. (Henry 2004b, 141).

Las ciencias actuales han elaborado un lenguaje apropiado a la necesidad de aumentar el progreso tecnológico y económico de la humanidad. Para este progreso tecnológico y económico, las ciencias requieren elaborar un lenguaje esencialmente objetivo, neutral e indiferente a las necesidades subjetivas. Tales ciencias se conforman con un lenguaje matemático, que permite acceder tan sólo aspectos cuantitativos de la realidad con el propósito de incrementar el progreso de la economía. Esta manera de referirse a la realidad tan sólo desde su aspecto cuantitativo, se ve reflejada en la pobreza e indigencia del lenguaje cotidiano:

“Le propre du langage en effet –d’une langue de ce genre– est qu’il se rapporte à un référent extérieur à lui dont il ne peut fonder la réalité. Semblable défaut demeure masqué dans le cas du langage quotidien, qui se borne le plus souvent à accompagner la perception d’objets que nous avons sous les yeux. « Fais sortir ce chien qui ne cesse d’aboyer! ». Cette manière qu’a le langage ordinaire de côtoyer la réalité et d’aller du même pas cache l’abîme qui le sépare”. (Henry 2000, 64).

La raíz de la indigencia del lenguaje cotidiano está en que se fundamenta en el aparecer del mundo, es decir en ese horizonte de visibilidad en que las cosas aparecen desde el exterior desprovistas de interioridad con el fin de ser útiles a una sociedad que busca la verdad científica como un único modo de vida sin reparar en otras manifestaciones de la cultura, como el arte y la religión. Se limita tan solo a enunciar “esto hay” o “esto es” con total indiferencia y neutralidad respecto de aquella realidad a la cual se remite. En estricto rigor, “el perro que ladra” adquiere verdadero significado únicamente en la medida en que el ladrido de ese perro

repercute de un modo en la vida de alguien, o se dice algo respecto de la manera en que ese alguien experimenta su vida. Sin embargo, en sí mismo, es un enunciado que no dice nada sustancial, ya que habla desde afuera del sujeto hecho carne. Es por esto que Henry afirma que “la parole du monde se borne à un simple constat, à dire et à répéter: “Cela est”, “Il y a”. (Henry 1996, 280).

El *Logos* de la vida habla desde adentro, desde el silencio de nuestra carne. La distancia entre el lenguaje de la vida y el lenguaje del mundo aumenta progresivamente en la medida en que la palabra sirve para referirse a un mundo centrado en el progreso tecnológico y económico. Este interés de las ciencias por alcanzar un progreso tecnológico y económico ha calado profundamente en el pensamiento, en el modo como comprendemos el ser humano y en el tipo de fundamentos en los cuales descansa nuestra sociedad actual. Henry denuncia que nuestro mundo actual ha derivado en una barbarie, en la que por primera vez en la historia de la humanidad el saber de la ciencia se opone frontalmente al desarrollo de una verdadera cultura, ya que fomenta la formación de sociedades en las que se reemplaza las capacidades subjetivas del sujeto por medios y artefactos tecnológicos. La más grave de esta barbarie consiste en construir una sociedad fundada en conocimientos que no tienen relación alguna con las necesidades y anhelos más elevados del sujeto y no permite que éste desarrolle su *humanitas* a partir del despliegue de sus capacidades artísticas, éticas y religiosas.

La palabra del mundo habla en la exterioridad y nos vuelca hacia la exterioridad. Si el pensamiento se nutre únicamente a partir de esta palabra del mundo, se tornará cada vez más indiferente a las necesidades que brotan de la vida misma, necesidades que constituyen el *ethos* de la cultura. La vida universitaria actual de algunos países se ha inclinado al cultivo de saberes especializados y se ha olvidado de fomentar saberes que propenden a la integración de los saberes a fin de acrecentar la *humanitas* del hombre. Este olvido del fomento de saberes humanistas, saberes que ubican la *humanitas* en el centro de la reflexión y del conocimiento de la universidad, ha traído como consecuencia que estas universidades se transformen en meras instituciones políticas que están al servicio del progreso económico de sus países:

“Dans la société engendrée par l’autodéveloppement aveugle de la techno-science qui bouleverse les stratifications antérieures, les dispositifs techniques remplacent progressivement la praxis subjective des hommes, la communication n’ y est plus une relation vivante fondée sur la parole personnelle et tributaire chaque fois des individus qui entrent en rapport, elle n’ est plus intersubjectivité mais précisément un dispositif technique: elle est devenue la communication médiatique et se réduit à celle-ci”. (Henry 1987, 238).

¿Cómo repercute esta sociedad enmarcada en el desarrollo científico-tecnológico en nuestra manera de comprender la comunicación? Una sociedad que se aleja de la vida y dispone todo su fuerza laboral para el

desarrollo científico tecnológico degrada la comunicación intersubjetiva, fundada en la palabra personal, en una comunicación meramente mediática, comunicación que prescinde de ese diálogo que surge a partir de la afectividad y de la carne de los sujetos y reemplaza ese diálogo que nace de la fuerza de la vida por dispositivos tecnológicos.

La comunicación intersubjetiva requiere necesariamente de la *praxis*, de ese saber que brota de la actualización de las potencialidades del sujeto. Esto último significa que la comunicación es una acción que necesita de la participación de nuestro cuerpo, de nuestra carne. Comunicar es una *praxis*, un saber que poseemos de antemano en nuestra carne en el sentido de que todas nuestras potencias del alma y del cuerpo se ordenan y están inclinadas a comunicar, pero es un saber que a la vez requiere la libertad para que todas nuestras potencias se muevan, desplieguen a su modo el “yo puedo” y que, en último término, nada del mundo exterior impida la expresión de cada una de nuestras potencialidades. En efecto, en las formas superiores de la cultura como son el arte, la ética y la religión, la comunicación humana alcanza su máximo esplendor, ya que en todas ellas se expresa el modo genuino en que el *Logos* de la vida nos habla y nos interpela desde dentro. Sin embargo, ¿qué cambios profundos suceden en el lenguaje y la comunicación humana al interior de esas universidades que han transformado la *universitas* en una institución económica cuyo fin se reduce tan sólo al aumento y al progreso científico y tecnológico? Así, Henry dice:

“L’insertion économique par exemple suppose l’actualisation de certaines potentialités de l’individu tandis qu’elle est indifférente à son développement général (...) Construire l’Université sur elle, c’est en limiter terriblement le champ ou la vocation et, si celle-ci est la culture, c’est proprement la détruire”. (Henry 1987, 213).

Las universidades que limitan el saber al saber tecnológico fomentan el aumento de una progresiva atrofia en las capacidades de los sujetos. Pues son instituciones que olvidan estimular las capacidades de la sensibilidad, dejan al margen la importancia de motivar el desarrollo de esa *praxis* que orienta la libertad hacia el bien que palpita en el sufrir y en el gozar inherente a toda acción humana y también porque abandonan toda *praxis* religiosa que invita a hablar de lo sagrado y religarse a esa vida que es fuente y raíz de todas las potencias de nuestra subjetividad.

Esta atrofia significa en última instancia que la energía que brota de ese yo puedo, que se autoafecta y se relaciona con otro yo que también se autoafecta, no puede ser liberada y, por lo tanto, todo el lenguaje que brota del arte, de la música y, en general, todo ese lenguaje connatural al cuerpo en que él habla profundamente del ser que somos, se reprime en el olvido, pero aun más grave, se oculta en los cuidados del mundo:

“Les formes de cette culture son los modes concrets de cette libération (...) Libérer une énergie ne signifie pas se défaire d’elle. (...) Libérer l’énergie veut dire au contraire: lui donner libre cours, déployer son être, lui permettre de s’accroître, de telle façon que l’action de la culture n’a pas d’autre fin que cette permission accordée à l’Énergie² de s’accroître, c’est à dire d’être elle-même: l’autoréalisation de la subjectivité en l’effectuation de son auto-affection”. (Henry 1987, 174-175).

3.2 Autonomía del *Logos* de vida respecto del *logos* del mundo para expresar realidades de la vida afectiva.

Henry advierte que no hay relación entre la vida subjetiva dentro de la cual tenemos la experiencia de los poderes originarios de nuestro cuerpo y la estructura fisiológica de nuestro cuerpo-objeto. Esto significa también que el sentir mismo, el sentir en cuanto tal, rebasa cualquier expresión lingüística que pretenda referirse a dicha experiencia. Ninguna expresión lingüística tiene el poder de decir lo que es originariamente nuestra experiencia de sentir, como es sentir placer o dolor u otras experiencia de la vida más complejas como es sentir odio o amor, ya que el sentir en cuanto tal, es una experiencia que supera el tiempo y el espacio y nos transporta hacia aquello que no perece, en el sentido que dicha experiencia se ubica en una región de inmanencia absoluta.

En *L’essence de la manifestation*, Henry discute la famosa proposición a la que el filósofo Lachelier se adscribe y que es la siguiente: “la connaissance d’une douleur n’est pas douloureuse mais vraie”. (Henry 1963, 674).

Analicemos esta proposición lingüística. ¿Comunica verdaderamente lo que es el dolor en cuanto tal? Comunica meramente una representación del dolor, pero no toca la carne misma del dolor. Por lo tanto, si su fin es comunicar la realidad del dolor, podemos decir que falla en lo central, que propiamente no dice nada respecto de lo que es en sí mismo el dolor. No dice lo que es en sí mismo el dolor, porque como bien piensa Henry, la verdad del dolor se revela afectiva y no teóricamente. Es, en el dolor, donde se revela propiamente el

² Henry no explica por qué utiliza mayúsculas. En este párrafo, la palabra energía aparece escrita con minúscula, pero también con mayúscula. A mi juicio, liberar una energía significa actualizar el dinamismo de una potencia determinada de la vida. Mientras que liberar la Energía significa la autorealización de la vida de modo global en todas y cada una de sus potencias.

dolor y existe una imposibilidad para referirnos al dolor distanciándonos de él, se define sólo desde la identidad consigo mismo:

“La réalité de la douleur est sa manifestation, son surgissement premier, sa révélation, de telle manière cependant que cette révélation est constituée par la douleur elle-même et trouve en celle-ci, dans la douleur comme telle, l’effectivité de sa phénoménalité”. (Henry, 1963, 677).

Detengámonos en la interrogante de Henry, formulada en *Philosophie et phénoménologie du corps*: ¿cómo el lenguaje sobre la vida está fundado de forma general? Está fundado de afectividad. Esta misma interrogante aparece en *L’essence de la manifestation*, pero formulada de la siguiente manera : “comment s’accomplit la révélation qui reside dans l’être même du sentiment et trouve en lui son effectivité?” A esta interrogante responde: “L’affectivité est ce “comment” , l’affectivité révèle comme affectivité”. (Henry 1963, 674).

Que la afectividad revela como afectividad significa que el *Logos* que la manifiesta tal cual es, de forma genuina, un *Logos* de una interioridad tal que ningún enunciado lingüístico puede tocar su fondo. Se trata de un *Logos* tan íntimo a sí, tan lleno de sí que toda la realidad que enuncia y manifiesta la posee en sí mismo. Y los enunciados lingüísticos apenas pueden decir casi de forma tautológica lo que el *Logos* de la vida comunica ya plenamente en la intimidad de nuestra subjetividad corpórea:

“Et de même lorsqu’on affirme que la souffrance est un mal, une telle affirmation, si elle a un sens, se ramène en réalité à celle-ci: la souffrance est souffrance, se ramène, et c’est là ce que lui confère tout son poids, à l’énoncé du contenu de la souffrance comme identique à sa manifestation et comme constitué par elle, à l’énoncé de cette tonalité spécifique irrécusable et simple que nous appelons la souffrance”. (Henry 1963, 695).

El *Logos* de la vida goza de una autonomía absoluta respecto de todo enunciado. El sufrir propiamente tal es el modo original en el que la vida se experimenta a sí misma y todos los atributos que se predicán de ese sentir propio de la vida están anunciados de antemano en el mismo sufrimiento. Es decir, en el sufrir mismo ya conocemos de antemano que el sufrimiento es un mal, que se nos impone por el sólo hecho de sentir el peso de nuestra vida, pero que es un sentir necesario para experimentar el gozo y la alegría de vivir. De este modo, sin necesidad de que pronunciemos palabra alguna, en el sufrir mismo de la vida se nos anticipa y se nos comunica la realidad que somos, que estamos ligados irremediabilmente a esta vida que somos y, en la medida en que desplegamos la vida que somos , en cada una de nuestras potencias adviene el gozo de ser quienes somos.

¿De qué naturaleza es este *Logos* de la vida? Se trata de un *Logos* que es anterior a todos los signos que significan la vida y es engendrado en la memoria originaria de nuestro cuerpo, memoria en la que está escrito un saber *a priori* del mundo y están presentes todas las formas de las cosas reales.

La relación entre los *verba cordis* o *verba hominis* y los *verba linguarum*, tal como los comprende San Agustín, es similar a la relación entre la palabra de la vida y la palabra del mundo tal como la comprende Henry. “Pero no hay que buscar semejanza con el *Verbum* divino en los *verba linguarum*, es decir, en las palabras de los idiomas, que se pueden *cogitare* en silencio, o bien *proferatur* como *voces*. A ellos se oponen los *verba cordis* que no pertenecen a lengua alguna y no son ni proferidos, ni proferibles: los *verba cordis* posibilitan los *verba linguarum*”. (Jasminoy, 2011, 108).

De forma análoga, el *Logos* de la vida resulta la palabra originaria de la cual deriva toda palabra. Sin esta impresión afectiva del *Logos* de la vida ninguna palabra puede ser proferida, porque la palabra requiere, antes que todo, ser experimentada y resonar en la intimidad de quien habla y comunica. El mismo Henry defiende el poder del *Logos* de la vida diciendo que aunque no se pueda manifestar directamente mediante ningún signo, no pertenece al género de lo oscuro e irracional, que impide el acceso al mundo, más bien todo lo contrario, configura profundamente nuestra intimidad y nos posibilita que el mundo se nos manifieste en su verdad. En efecto, nuestra capacidad de sentir y de pensar el mundo sólo es posible gracias a este *Logos* interior, en el que hablamos sin pronunciar ninguna voz sensible:

“Ce qui ne peut se manifester directement par aucun signe n’est pas, toutefois, la nuit de l’inconscient ou l’opacité de la matière brute, ce qui est privé de toute transcendance n’est pas la chose fermée sur elle-même, prisonnière de sa propre épaisseur, ignorante de soi-même et de l’univers, c’est au contraire ce par quoi toute transcendance devient possible, c’est une région d’immanence absolue où s’accomplit la révélation originaire de la vérité de soi-même.”. (Henry, 1965, 161)

El modo como nuestro pensamiento teórico nos revela el ser difiere totalmente de cómo la vida en sí misma nos revela lo que nos revela en la inmanencia de nuestra subjetividad. El pensamiento teórico revela el ser como algo lanzado y dirigido hacia el mundo, revela el ser proyectado hacia la exterioridad. Mientras que nuestra vida se manifiesta de un modo absolutamente interior, de modo que en esa manifestación nada se pierde ni se proyecta en la luz del mundo. Así lo expresa Henry en *L’essence de la manifestation*:

“Parce que sa révélation, parce que la phénoménalité qui la constitue et dans laquelle elle révèle, n’est pas cette lumière, n’est pas la phénoménalité de l’être-étendu-devant, l’affectivité n’attire pas à elle la pensée, elle ne la suscite ni ne la fonde, mais lui est foncièrement étrangère et ne peut non plus être éclairée par elle.

L'hétérogénéité phénoménologique de l'affectivité et de la pensée est une détermination éidétique irréductible, détermination qui résulte du mode de révélation propre à l'affectivité et son comment" (Henry 1963, 685-686).

Desde este punto de vista, se hace imposible realizar un paso fiel entre la palabra de la vida y la palabra del mundo. Porque la primera comunica en el silencio de nuestra subjetividad y la segunda comunica en la luz exterior del mundo. ¿Es posible entonces devolver a la palabra del mundo su origen afectivo? Yo me inclino a pensar que, a pesar de que la verdad originaria del ser humano se descubre en el sentimiento que provoca en nosotros la palabra de vida y, en ese sentido, con la sola presencia de esa palabra tenemos todo lo que verdaderamente queremos conocer, es también cierto que el hombre se dirige a la realidad desde un modo teórico. Por lo tanto, la apuesta a esta dificultad será que nos propongamos recuperar el origen afectivo de nuestro pensamiento.

Henry vislumbra claramente el camino que devuelve al pensamiento teórico su origen afectivo y que es justamente el volver a recordar este orden de saber originario, que nos vincula con el hábito y la memoria. "La mémoire repose, nous l'avons vu, sur la structure ontologique de l'être de l'ego, sur l'unité qui est la sienne en tant qu'il est un pouvoir ontologique originaire. Partout où il y a moi, il y a habitude et, par suite, possibilité ontologique d'effectuer des actes de mémoration" (Henry 1965, 239).

Dondequiera que hay un yo, hay hábito, y, por consiguiente, posibilidad ontológica de efectuar actos de memoración. Tanto el pensamiento como también el lenguaje del mundo se han desvinculado del *Logos* de la vida y, por consiguiente, han perdido la posibilidad de interpelar a nuestra existencia singular. La manera de que tanto el pensamiento como también el lenguaje del mundo recuperen la vida y su verdadero poder de comunicar la verdad es que recordemos con perseverancia su raíces afectivas y observemos que, en nuestra carne, está escrito el origen de todo *Logos*. En efecto, gracias a que nuestra carne es memoria de sí, disponemos siempre de la posibilidad de actualizar el recuerdo del *Logos* de la vida que es pleno de intimidad y posibilita que elaboremos palabras que acentúen dicha intimidad.

Para restaurar la unidad perdida entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo, para reconciliar ambos lenguajes propongo recuperar filosóficamente el valor del lenguaje corporal, de ese lenguaje no temático, inmediato, transparente, del cuerpo que habla de toda nuestra subjetividad, de toda nuestra historia afectiva. Ese cuerpo subjetivo que somos habla de todo lo que somos porque en él anida una memoria original, una memoria en la que resuena interiormente la verdad de toda comunicación intersubjetiva.

En estricto rigor, el *logos* del mundo participa de la razón de *logos* únicamente en la medida en que habla desde la inmanencia de ese cuerpo entendido como cuerpo subjetivo, como carne y finalmente como memoria. La memoria encuentra su *situs* en la corporalidad en el sentido en que el cuerpo sabe de sí inmediatamente, conoce el fin y el sentido de sus múltiples y coordinados movimientos.

Una investigación del cuerpo comprendido como cuerpo subjetivo, como cuerpo en el que habla y se expresa alguien íntimamente es el camino que nos permitirá alcanzar una comprensión integral del lenguaje y la comunicación humana, pues veremos cómo el cuerpo habla honda e inmediatamente de nosotros sin la ayuda de instrumentos ajenos a él, habla en la fidelidad de una escucha de un *logos* que lo dirige inteligentemente hacia la transformación de nosotros mismos. El cuerpo no habla de hechos descritos en tercera persona como si fueran hechos que no le conciernen propiamente, sino que todo lo que habla lo habita desde adentro. Mis manos al moverse se mueven conmigo, se mueven porque yo quiero, pero aun más, al mover mis manos hablo de lo que soy, de lo que me anima, de mis sufrimientos, de mis anhelos de transformar artísticamente el mundo.

¿Por qué necesitamos un estudio de la corporalidad para recuperar la unidad perdida entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo? Porque existe en el cuerpo una aptitud y un talento natural para la comunicación y la expresión artística. Todas las expresiones artísticas como la danza, el teatro, pero también en la pintura y literatura son modos de expresar en el mundo los afectos que nos habitan corporalmente y que necesitamos decir para liberar desde adentro la tensión que vivimos y que nos constituye singularmente. Toda esa liberación que el arte provoca esculpe dentro de nosotros nuestra singularidad y, por lo tanto, da forma a esa dimensión incomunicable de nuestro ser, pero que paradójicamente si nos ligamos afectivamente a esa dimensión más comunicamos de nosotros mismos tanto en nuestros gestos corporales, movimientos pero también en cada palabra que mentamos y proferimos.

Toda experiencia estética es al mismo tiempo una experiencia mística en el sentido que la sola *praxis* de un arte nos liga a esa dimensión única en que experimentamos nuestro ser y que no puede ser aprehendido conceptualmente por su riqueza ontológica. Sin embargo, esta unión que inaugura el arte con lo más singular de nuestro ser embellece y enriquece considerablemente la profundidad de todos nuestros pensamientos, palabras y discursos. Es esta la razón por la que Henry considera que el arte es en sí mismo una ética, es decir, una práctica y un modo de realización de la vida. Yo añadiría un modo de vivir que busca principalmente transformar los poderes de la vida en un júbilo, en un expresar la bondad de la vida sin pretender explicarla, sino que sólo representar su belleza.

IV. La experiencia estética desvía el alcance del *logos* del mundo hacia el *Logos* de la vida.³

El camino que Henry propone para restablecer la unidad perdida entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo consiste en un retorno, en un volver a esa inmanencia en que se gesta nuestra vida, para luego trascender a través de una palabra ya transfigurada por esa riqueza en que la vida se sitúa originariamente. Mi interés consiste en profundizar en el cómo se gesta en concreto este camino en el pensamiento henryano, en cómo recuperamos una palabra enriquecida de la vida sin perder al mismo tiempo su misterio y su mística. La experiencia estética nos brinda la posibilidad de reinstalarnos en el misterio de la vida y también nos ofrece la posibilidad de formular una palabra que integra este misterio.

La imaginación del artista realiza un doble movimiento. Es un movimiento inmanente mediante el cual el artista rememora y se liga a los *archi* afectos de la vida. Pero es un movimiento que inspirado en la inmanencia se vierte hacia fuera con el fin de liberar y arrancar del sueño todo el dinamismo replegado en las potencias del alma. Precisamente este doble movimiento ejercido por la imaginación creadora es el modo como el *pathos* de la vida misma no queda replegado en la inmanencia, sino que, gracias a su propio impulso creativo, se comunica de modo universal entre los sujetos que participan de la experiencia estética. Este doble movimiento que dona la imaginación del artista es el agujero por medio del cual se expande la vida al mundo, se impregna al mundo de afectividad y se depura al *logos* del mundo de todo lo que es mundano e impersonal. Esta depuración del *logos* del mundo por medio del arte nos permite abreviar su distancia con respecto al *Logos* de la vida y recuperar, así, la riqueza de la palabra humana.

³ Este capítulo forma parte de una posible próxima publicación del libro electrónico correspondiente a las Jornadas Internacionales de Michel Henry, realizadas en la Universidad Nacional de General de Sarmientos, Buenos Aires, 28 y 29 de junio de 2018.

4.1. La importancia de la experiencia estética para la recuperación del lenguaje del mundo.

“L’art est la résurrection de la vie éternelle”. (Henry 1988, 244).

La experiencia estética descansa esencialmente en el movimiento inmanente de la imaginación creadora, movimiento que se ubica en la región más íntima e invisible del artista, quien gracias al poder irrestricto de este órgano espiritual, logra alumbrar en una obra todo ese dinamismo que habita de modo replegado en la noche de nuestro ser. Esta capacidad de alumbrar lo que está de suyo escondido en la noche de nuestra subjetividad encarnada es la riqueza específica de la imaginación creadora. Esa riqueza específica de la imaginación no ha sido suficientemente explorada para restaurar la unidad perdida entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo.

¿Cómo hacer coincidir el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo? ¿Cómo recuperar la unidad de ambos lenguajes sin negar sus diferencias? Esta unidad se salvaguarda retornando al ser mismo de nuestra subjetividad, pues esta constituye el fundamento de toda experiencia respecto de cómo vivimos nuestro propio ser y también respecto de cómo vivimos el ser de otro. El lenguaje descansa siempre en una experiencia con respecto al ser que somos, con aquello que somos originalmente y que anhelamos comunicar a otro, pero siempre desde la perspectiva de la primera persona, desde el modo cómo autoexperimentamos ese yo en nuestra propia carne. También el lenguaje es la acción que nos liga con el otro, es decir, nos impulsa a una trascendencia a partir desde nuestra propia inmanencia, a la que estamos ligados de modo inseparable.

¿En qué consiste la riqueza esencial del lenguaje? En volver a revelar ese fondo místico en que nuestro yo y todos los otros yoes se fundamentan y se experimentan a sí mismos. El arte y la imaginación creadora reparan en gran medida la fisura entre la *parole de la vie* que habla en la inmanencia de la vida y el lenguaje del mundo que habla en un medio de pura exterioridad y de entes sin hondura. ¿De qué modo el arte y la imaginación creadora contribuyen a la reparación de esta unidad perdida entre ambos lenguajes?

El lenguaje del mundo requiere ser impulsado por una *praxis* capaz de proyectar en el mundo lo que es de suyo invisible, a partir de una abstracción que prescinda de todo lo visible, de todo aquello que nos desvía de ese abrazo en que la vida nos liga de modo ininterrumpido. Precisamente, el arte y la imaginación creadora

gestan este doble movimiento, a saber: a) Desviar el lenguaje del mundo y todas nuestras potencias hacia ese silencio en que la vida se nos comunica en la carne y luego b) Representar imaginariamente en una obra lo que la vida misma quiere expresar y liberar.

Nosotros comunicamos fundamentalmente en nuestras palabras y gestos no sólo lo que sabemos de un modo teórico, sino aquella sensibilidad con la cual nos vinculamos al mundo. Esa sensibilidad con la cual trascendemos al mundo queremos expresarla y liberarla para autocrecentar en nosotros la vida que habita en nuestra subjetividad. En efecto, el arte encuentra su razón más profunda en la sensibilidad, es decir, en el modo como afectivamente miramos, tocamos y abrazamos las cosas de este mundo. El arte es así una de las actividades humanas más importantes ya que desarrolla lo esencial de la vida, que es precisamente nuestra capacidad de sentir y de autoafectarnos con la vida que palpita dentro de nosotros.

Apreciamos, en las obras henryanas "*Phénoménologie de la vie*" y "*Voir l'invisible*", la mutua dependencia entre el arte y la vida. Lo esencial del trabajo artístico es la sensibilidad del artista y la vida se expresa verdaderamente en la actualización de dicha sensibilidad. En "*Phénoménologie de la vie*", Henry comenta respecto de la obra de arte:

“La véritable nature de l’oeuvre d’art en même temps que sa signification, relevons quelques-unes des implications de la définition de l’art comme trouvant son essence dans la sensibilité et dans la dimension d’être qu’elle circonscrit”. (Henry 2003c, 207).

En "*Voir l'invisible*", la relación entre el arte y la vida es fundamental porque el arte es la *praxis* que da forma a esa sensibilidad única que somos, sensibilidad que late en la existencia ordinaria como una potencia que aún está sin desplegarse. En efecto, el arte expande y dilata las potencias sensibles a través de las cuales nos vinculamos a nuestra sensibilidad, a esa manera singular de sentirnos y de relacionarnos con el mundo:

“Comment la vie est-elle présente dans l’art autrement que dans la l’existence ordinaire? La réponse, qui justifie l’art ou plutôt qui le désigne comme l’une des activités les plus hautes de l’homme, est celle-ci: la vie est présente dans l’art selon son essence propre”. (Henry 1988, 209).

El arte nos reúne con nuestra subjetividad y su noche, como metafóricamente se expresa Henry al referirse al absoluto de esa subjetividad que somos, que experimenta su ser propio en una inmanencia radical que por su densidad real se sitúa más allá de todo concepto, más allá de toda representación mental. Henry encuentra en la pintura abstracta de Kandinsky el modelo de todo verdadero arte por oposición al modelo de arte griego que concibe el arte como *mimesis*, como una actividad que copia y reproduce objetos del mundo.

Por el contrario, el modelo de arte de Kandinsky supone que la obra de arte no se reduce a la producción de un objeto del mundo, no se reduce a su soporte material. “Il faut donc l’affirmer en toute clarté: l’art n’est pas plus une *mimésis de la vie*”. (Henry 1988, 206) No es una *mimésis* de la vida como sí lo es una teoría acerca de la vida, es más bien la acción y el movimiento que permite que la vida sea más vida, dinamiza todas esas potencias que no desplegamos en la existencia ordinaria, pero que están prestas para ser actualizadas.

La praxis del arte y la acción de la imaginación creadora gestan una profunda transformación en nuestra subjetividad, todos nuestros poderes quedan dinamizados de ese retorno a la vida invisible, retorno que define el movimiento del arte y que permite despertar en nosotros todo ese lenguaje afectivo-corporal que Henry denomina el *pathos* de la vida y que inclusive es capaz de arrancar al lenguaje del mundo de esa muerte de la que adolece actualmente. Mi propuesta esencial consiste en afirmar que el regreso a la vida desde la experiencia estética es capaz de dinamizar el lenguaje del mundo, aun cuando este lenguaje para Henry carece de realidad en el sentido de que no es propiamente un lenguaje, ya que se refiere a una realidad distinta de sí mismo, es como esa ventana transparente por medio de la cual el pasajero de tren mira el paisaje. Así el lenguaje es siempre el lenguaje de otra cosa distinta de sí mismo⁴. El lenguaje requiere de la experiencia estética para dejar de ser esa mera ventana transparente y alcanzar la realidad de ese paisaje en el que se detiene la mirada del pasajero.

La experiencia estética nos liga a esa sensibilidad que somos radicalmente y todas nuestras potencias quedan nutridas de esa sensibilidad que penetra todo lo que hacemos y queremos comunicar. En efecto, el arte tiene la capacidad de devolver a nuestras palabras ese fondo afectivo necesario para que encarnen lo que quieren decir.

Para Henry, las líneas y los colores de la pintura kandiskiana tienen la virtud de arrancar del sueño todas esas potencias y pulsiones del alma para hacerlas regresar a la vida de un modo pleno, ya no de modo latente, sino con toda su capacidad expresiva. Afirma, respecto de la línea dibujada en la pintura kandiskiana:

“Affranchie au contraire de la contrainte du monde, la ligne ne s’offre pas seulement comme une matière parfaitement docile au pouvoir infini de l’imagination, elle ne libère pas seulement sa sonorité intérieure jusque-là voilée par les finalités pratiques, c’est à la plénitude des forces de la vie qu’elle adresse un appel pour qu’elles s’exercent, c’est la totalité pathétique potentielle de la subjectivité absolue qu’elle invoque pour l’arracher au sommeil et la rendre à la vie. Voilà ce qui a remplacé l’objet, voilà le contenu abstrait”. (Henry 1988, 93-94).

⁴ “¿Qu’est-ce que le langage pour vous? J’ai répondu: le langage n’existe pas. (...) Si vous êtes dans un train et que vous regardez le paysage, vous ne regardez pas la vitre. Le langage n’est que cette vitre transparente”. (Henry 2003c 322).

Toda experiencia estética que representa la vida en su *pathos* sin otro interés que la vida misma, presenta la vida nuevamente, pero en su propio dinamismo y *telos*, porque las potencias del alma se actualizan y permiten desplegar todo ese movimiento, que en la existencia se experimenta bajo la forma de deseo, que es el principio de la pintura abstracta y que es su necesidad interior. También podríamos decir que este deseo coincide con la misma esencia de la vida porque la vida es una energía⁵ y una fuerza que carece de toda intencionalidad, su sentido no es más que el movimiento de esta pura experiencia de sí.

La obra de arte es, ante todo, una experiencia que hace visible lo invisible, es ella misma la encarnación de lo íntimo del artista, a partir de una abstracción que prescinde del mundo y sus intereses para dedicarse exclusivamente a la necesidad interior de la vida, que es precisamente liberar los afectos que están amalgamados en el alma del artista. En la pintura kandinskiana, observamos cómo las líneas y los colores coinciden de una forma misteriosa con las fuerzas y los afectos en que la vida oscila y se nos dona, cada línea y cada color vienen a coincidir con esas pulsiones adheridas al alma, pulsiones que están arrinconadas y dormidas en nosotros. Sin embargo, experimentamos la liberación de dichas pulsiones en esta pintura abstracta.

¿Por qué la palabra del mundo, el discurso racional por sí mismo no representan la vida misma, por qué esta palabra no penetra la vida, sino que, a lo sumo, habla de modo periférico de ella? Es una palabra que necesita recuperar la memoria de ese lenguaje afectivo y corporal, requiere ser nutrida por esa acción humana cuya necesidad no es otra que volver a presentar la vida en su propio misterio, sin exigirle a ella ninguna explicación, sino que solamente desplegar todo ese dinamismo que está replegado en la intimidad de esa vida que nos habita. En ese sentido, el arte cumple una función catártica y terapéutica, ya que a través de la obra creada se canalizan y se intensifican todas las pulsiones en la que la vida se nos comunica. “Il y a donc, par la médiation de l’ouvre d’art, comme une intensification de la vie, aussi bien chez le spectateur que chez le créateur”. (Henry 2003c, 296). La obra de arte intensifica la vida tanto del propio artista como también la de sus espectadores, ya que libera las pulsiones más íntimas y transforma el sentimiento de angustia adherido a la existencia cotidiana en un sentimiento de júbilo y de amor a la vida. En *Généalogie de la psychanalyse*, Henry explica cómo esta función catártica se realiza en la misma contemplación de una obra de arte:

⁵ La vida jamás puede ser aprehendida por la conciencia, jamás puede ser representada por significaciones lingüísticas. Sin embargo, Henry define la vida como energía y fuerza, conceptos que caracterizan a los entes del mundo físico, del mundo de lo visible. En efecto, ¿cómo podemos afirmar que el fondo de la vida descansa en una energía y una fuerza, si ambos caracterizan a los entes visibles, pero no a una realidad invisible como es la vida? ¿Por qué el lenguaje filosófico no puede ser depurado, ser sometido a un proceso de desmaterialización tal como las artes espirituales, como la pintura abstracta de Kandinsky, el ballet, la música?

“La contemplation esthétique est l’objectivation véritable qui, en mettant hors de nous ce fond d’horreur du désir et de la douleur, nous en libère proprement. Cette transsubstantiation réelle a comme un effet second et quasi-magique, celui de transformer l’horrible dans le beau”. (Henry 1985, 314).

Desde el punto de vista henryano, lo más importante del arte reside en el proceso creativo que exige toda obra de arte, la experiencia afectiva que acompaña toda creación artística tanto del propio creador como también de los espectadores en cuanto contemplan los sentimientos universales encarnados en esa creación. Para Henry, la obra de arte constituye un medio para gestar más vida, para expresar esa vida que se esconde y se sustrae a la mirada intelectual y científica del mundo, pero se dona a esa *praxis* humana que sólo busca despertar y representar los sentimientos metafísicos en los que se nos revela nuestro ser:

“L’art, n’a autre but, d’autre signification que d’exprimer ces déterminations subjectives qui constituent le fond de notre être et peut-être de l’être de lui-même, l’âme des choses et de l’univers. (...) La genèse d’une oeuvre d’art est de caractère cosmique”. (Henry 2003c, 212).

Henry destaca la profunda diferencia entre el trabajo del artista y el trabajo del científico. El primero busca representar y recrear el *pathos* de la vida sin exigir de ella un significado más allá que solamente experimentar el gozo de recrearla imaginariamente, mientras que el segundo somete a la vida a un examen riguroso con el fin de satisfacer su ansia de poder y dominio sobre la existencia. El artista recrea la vida para preservar su misterio, acepta el fondo de pasividad radical y el sufrimiento primitivo inherente a la vida, pero esa misma aceptación, lo mueve a expresar con todas las potencias de su alma la vida a partir de un lenguaje imaginario espiritual, lenguaje en el que comunica propiamente su ser más íntimo. Me interesa destacar que el espíritu del hombre artista puede impregnar no sólo el mundo de la cultura estética, sino que puede extenderse a toda actividad humana, puede hacer germinar un saber filosófico dispuesto a aceptar el fondo insondable de la vida humana y que es capaz de adherirse al misterio que ella misma es. Se trata de una filosofía artística-mística cuya tarea no reside en conceptualizar la vida, más bien desea iluminarla desde adentro a partir de un pensamiento que no pretende dominar la vida, sino que sólo dejarla, liberarla para que se revele en lo que ella es. Este nuevo pensamiento filosófico no descansa en un conjunto de reflexiones conceptuales de la realidad, sino que es esencialmente un saber que enseña a vivir desde un pensamiento que anhela la belleza y el amor por la vida.

4.2. El órgano del arte: la imaginación creadora.

¿Cuál es el órgano del arte henryano? Lo esencial de la experiencia estética no estriba en alcanzar una técnica que permita afinar la percepción de un mundo exterior, sino en representar a través de la imaginación ese fondo místico que estructura nuestra subjetividad. El arte se sitúa principalmente en la imaginación creadora, en ese movimiento inmanente que busca expandir el *pathos*, liberar y descargar todo ese dinamismo replegado en el fondo del alma, para así recrearlo con belleza y magia.

¿Qué es la imaginación creadora del artista? No es una facultad para representar objetos en su ausencia, ni para prestar imágenes que ayudan al pensamiento a elaborar conceptos. Es la misma actividad recreativa del espíritu del artista, es el dinamismo a través del cual su espíritu se proyecta y se exterioriza en una creación. Es en definitiva el conjunto de vibraciones del alma del artista que proyecta en una obra, que a su vez afecta y conmueve las “cuerdas” del alma de quienes contemplan su trabajo estético. El objetivo final de todo el trabajo de la imaginación es afinar y unificar el alma de todos aquellos que se disponen a apreciar dicho trabajo:

“L’art ne vise donc à rien d’autre qu’à produire cet ensemble de vibrations, l’accomplissement dans la vie et par elle de tout ce qu’elle peut être. Affiner l’âme grâce à cet ensemble, rendu précis par la somme des vibrations: tel est le but de l’art”. (Henry 1988, 188).

En efecto, el arte afina el alma tanto del artista como también, la de sus destinatarios, porque la imaginación creadora busca desarrollar lo que hay de más singular e incommunicable de la vida subjetiva de todos ellos. La imaginación creadora es: “la vie même dans son inlassable effort d’autodifférenciation interne”. (Henry 1988,189).

Este impulso dado a la imaginación es el *pathos* que permite la unidad de la obra estética, es el órgano invisible que reúne de modo misterioso las distintas vibraciones del alma para plasmarlas sensiblemente, ya sea a través de la pintura, la danza, la literatura y, en especial, la música. La música tiene el poder de afinar y sensibilizar nuestra alma con las dimensiones más sagradas y más altas de nosotros mismos porque es el arte que goza de mayor inmaterialidad, en el sentido de que nos revela inmediatamente los *archi* afectos de esa vida replegada en nosotros, de la cual no podemos escapar y que nos atraviesa sin ser nosotros la causa. El contenido de este arte eternal es precisamente esta pasividad radical, ese sentirse ligado a esa vida que recibimos de un modo no libre.

Precisamente, el arte retorna a esa dimensión pasiva de nuestra vida para recuperar el verdadero significado de esa singularidad que somos y para reunirnos con ese fondo afectivo donde coincidimos con los otros vivientes. Por eso, el arte repara nuestra alma, porque allí acogemos y revitalizamos todo ese dinamismo que está de modo naciente y embrionario en nuestra sensibilidad y , además, porque nos permite sintonizar con el alma de otros hombres de modo profundo e inmediato:

“La musique dit Kandinsky en une formule saisissante, est l’art le plus immaterial” (Henry 1988, 195).

Y es el arte más inmaterial, pues revela inmediatamente la voluntad nocturna de la vida, que es ese *pathos* que impulsa a gestar más vida dentro del viviente:

“Le pouvoir métaphysique de cet art suprême qu’est la musique, c’est de révéler immédiatement cette Volonté nocturne immédiatement: sans la médiation de l’objectivation, de l’apparence visible où la vie ne s’exhibe qu’en dissimulant ce que son être a de plus propre et de plus intime”. (Henry 1988, 197).

Todas las artes coinciden en querer retornar a lo invisible, en querer representar ese aparecer original que es el aparecer de lo íntimo, el aparecer de lo más sagrado que hay en cada uno de nosotros, el aparecer de esa pasividad radical de la vida ante la cual no somos libres, pero necesitamos expresar de un modo cada vez más pleno para elaborar lo que hay de más singular e incommunicable de nosotros mismos. La danza es el arte que expresa corporalmente el dinamismo, el poder con que la vida se nos comunica y nos mueve por dentro. Nos pone en presencia de un movimiento abstracto despojado de toda finalidad extrínseca, de todo objetivo externo. El único fin de la danza reside en sí misma, en vivir en ella misma la bondad de la vida:

“En ce qui concerne le mouvement, l’art qui nous ouvre à sa réalité mystérieuse, c’est la danse (...) Son essence consiste dans le pur déploiement de la force et ce qu’il s’agit de montrer, c’est l’histoire de cette forcé—son histoire intérieure s’entend: comment elle s’empare de soi dans le bonheur de l’effort conduit à son terme, qui n’est point quelque obstacle extérieur mais le Fond de la Vie”. (Henry 1988, 79).

El arte, la pintura y la música en especial por tratarse del arte más inmaterial, más desprendido de los acontecimientos anónimos que ocurren en un espacio y un tiempo determinados, no se preocupa más de lo visible, del mundo con sus hechos y su contingencia, sino de eso invisible que afecta radicalmente al mundo y la existencia ordinaria de todo viviente. En efecto, la elaboración de eso incommunicable es lo que, a mi juicio, puede aportar significativamente el arte a la palabra del mundo. El arte nos dona la experiencia de proferir palabras que están transfiguradas de sensibilidad, de ese modo original con el cual nos vinculamos con el mundo y con los otros.

El núcleo del pensamiento estético henryano reside precisamente en este desconsiderar el mundo, en esta despreocupación del mundo para retornar y regresar por medio de la imaginación creativa hacia lo invisible. Ahora bien, esta despreocupación del mundo no tiene como sentido final un rechazo del mundo, una vuelta de espaldas al mundo, sino un medio para concentrar todas nuestras potencias en la observación de eso que nos constituye por dentro y que también constituye el telón de fondo de todo lo que acontece exteriormente a esa subjetividad que somos. Porque, para Henry, el arte no tiene otro objetivo que experimentar las determinaciones subjetivas que constituyen el fondo de nuestro ser y también del universo en general. Es decir, el *telos* de toda obra de arte es precisamente plasmar el *pathos* y el alma de todo cuanto es, vibra dentro de nosotros y palpita en todo el universo.

La teoría estética henryana se distancia de la teoría estética de Merleau-Ponty. Para Merleau-Ponty, la percepción es fundamental para la pintura porque el mundo del arte es un mundo visible, un mundo que regala belleza a lo visible y la percepción es el acto que dona a lo visible su verdadera profundidad : “La peinture réveille, porte à sa dernière puissance un délire qui est la vision même, puisque voir c’est avoir à distance, et que la peinture étend cette bizarre possession à tous les aspects de l’Être” (Merleau-Ponty 1964, 16). En cambio, para Henry, la pintura no nace del acto de percibir a distancia la fuerza de los colores, ya que los colores no pertenecen al mundo exterior, sino que los colores y líneas no son más que una expansión de este *pathos* inmanente de la vida. Precisamente, los colores y líneas que apreciamos en la pintura abstracta no son más una que una representación visible de aquello íntimo que nos anima:

“La peinture est une contre-perception. Par là on veut dire que cette chaîne de significations référentielles où se constitue la réalité quotidienne du monde, ce mouvement incessant de dépassement des apparitions sensibles vers l’arrière-plan monotone et stéréotypé des objets utilitaires, s’interrompt brusquement sous le regard de l’artiste”. (Henry 1988, 53)

¿Cuál es la mirada del artista que interrumpe la visión cotidiana del mundo objetivo? Es la mirada que brota de la imaginación creativa del artista, una mirada que irradia los materiales de la obra de arte y así al mundo del esplendor de la vida y de su *pathos*. En efecto, la imaginación del artista es el órgano a través del cual se revela el historial de esta voluntad, de esta afectividad que es esencialmente la vida. La imaginación del artista nos dona ese gozo de ver representado visiblemente todo lo que aspiramos secretamente en esa vida que recibimos de modo pasivo:

“L’imagination est le propre historial de la subjectivité, l’expansion de son pathos, le mouvement par lequel chaque sonorité en éveille en elle une autre et puis une autre”. (Henry 1988, 215)

Este retorno a lo invisible por medio del arte transfigura y revitaliza el lenguaje del mundo, ya que hace germinar en nosotros esa potencia creativa esbozada en nuestra imaginación, a través de la cual elaboramos el *pathos* en que la vida se nos comunica. Así podemos apreciar que el fenómeno del arte es de suyo un movimiento subjetivo en el que volvemos a coincidir con los afectos fundamentales en los que nuestro ser oscila permanentemente, recuperamos un canal para esculpir lo que hay de más singular e incommunicable en nosotros.

Sin embargo, el trabajo artístico no sólo es una riqueza que se gesta en lo íntimo del artista y en el alma de quienes contemplan, sino también la obra creada tiene en sí misma un valor propio, capaz de retroalimentar y animar el *pathos* desde donde procede el arte en cuanto que tal. El mismo Henry admite que la obra de arte es un medio que intensifica la vida, dona más vida a la vida misma, no obstante, no se detiene a reflexionar cómo la obra por sí misma gesta más vida, se complementa y anima el movimiento que ya ha sido engendrado en la inmanencia del artista. Lo visible de esa obra ya materializada no es meramente un medio para ver lo invisible, es también una realidad independiente que entusiasma por la belleza de su trabajo artístico. En efecto, el tema de la belleza es propio de una reflexión sobre el arte. Sorprende que la belleza de la obra en cuanto tal no constituye un tema central para la teoría estética henryana porque la belleza de acuerdo al planteamiento de la filosofía griega es la expresión visible del bien, por esta razón acuñan una palabra que comprende a ambas nociones, *kalokagathia*, es decir, belleza-bondad.

Probablemente, el deseo de distanciarse de toda filosofía que interpreta el ser desde lo que aparece a la razón, que interpreta el ser como un *ek-stasis*, como algo proyectado en una exterioridad, es la razón que tiene Henry para no reparar en la belleza de la obra como una realidad autosuficiente e independiente del proceso creativo del mismo artista. Le interesa eminentemente el origen de la obra de arte, pero no pone el énfasis en los aspectos circunstanciales e históricos de la obra. En efecto, toda obra de arte tiene su génesis en un ámbito de aparecer original, que es el aparecer de lo íntimo de lo espiritual cuya resonancia es cósmica. Por esta razón, el arte, según Henry, es la resurrección de la vida espiritual en nosotros, una *praxis* por medio de la cual nos comunicamos con el *archi* afecto de nuestra vida y de los otros, pero aun más con el *pathos* eterno que anima y palpita en todo viviente. Podemos afirmar que la belleza aparece formalmente en el arte en el acto inmanente de la imaginación del artista. Ella es formalmente el poder creativo, en el sentido de que transforma el aspecto sufriente de la existencia en un gozo, en un júbilo.

Para Henry, crear no es formalmente un producir, porque lo propio de la imaginación del artista consiste en generar, en donar de modo visible una realidad que ya habita en el espíritu del artista de modo naciente, pero

gracias a la potencia de la imaginación eso que está de modo embrionario se despliega en sus infinitas posibilidades:

“Car toute grande création ne se limite jamais à quelque projection imaginaire, à la constitution d’ un espace, à la formation d’ un monde(...) Dans toute grande création, le créé n’ est jamais tellement séparé de sa source, de l’Incréé. Toute grande création est une création intérieure, donnant seulement à la vie qui fuse à travers nous sans notre consentement, de se sentir soi-même en nous et, dans cette épreuve pathétique, de nous communiquer sa joie, de nouvelles aventures spirituelles –une part de l’ amour infini dont elle s’aime éternellement soi-même”. (Henry 2003c, 230).

Esa creación que se despliega y se manifiesta en la imaginación creadora del artista es un camino que permite conciliar lo invisible y lo visible. La imaginación comunica los sentimientos metafísicos de la vida a partir de una proyección que liga al artista con el alma de sus espectadores. Es un poder de la vida misma que posibilita al artista donar lo invisible al alma de los otros, a partir de una selección de elementos materiales cada vez más abstractos para representar inmediatamente los *archi* afectos de la vida y también a partir de una composición que liga formas abstractas simples, como una melodía, con otras formas abstractas más complejas, como una sinfonía, hasta donar la resonancia total de la obra de arte.

La imaginación del artista realiza un doble movimiento. Es un movimiento inmanente mediante el cual el artista rememora y se vuelve a unir a los *archi* afectos de la vida. Pero es un movimiento que inspirado en la *dynamis* de la inmanencia se vierte hacia lo visible con el fin de liberar y arrancar del sueño todo esa fuerza creativa replegada en cada una de las potencias del alma. Precisamente, este doble movimiento ejercido por la imaginación creadora es el modo como el *pathos* de la vida misma sale de la inmanencia para desarrollarse en lo visible gracias al impulso creador que compone formas y elementos de variadas maneras para obtener la unidad total de la obra, cuyo objetivo es proyectar de forma creativa en el mundo el fondo afectivo de la vida.

En efecto, la imaginación creadora cumple tres funciones: a) Retornar a lo invisible e incommunicable de la vida. b) Descargar y liberar el sufrimiento esencial que conlleva la vida misma. c) Fundar la apariencia de un mundo estético, cuyo fin es satisfacer el deseo de belleza que hay en todos nosotros.

El arte nos liga a la vida aunque de un modo todavía aparente e ilusorio porque su objetivo principal es proyectar en el mundo lo que cada uno de nosotros aspira singularmente. Es un movimiento que traslada imaginariamente nuestro deseo de escapar del sufrimiento al mundo. A su vez, la obra estética es una proyección imaginaria de ese gozo que anticipamos en esa vida pasiva que recibimos. Henry coincide con Nietzsche en que una de las motivaciones del arte es la descarga, la liberación del sufrimiento inherente a la vida. Sin embargo, Henry, de acuerdo a mi interpretación, da un paso más que Nietzsche porque el arte para el

filósofo francés no sólo tiene como fin la liberación de nuestras angustias ,sino que también el arte es una *praxis* sagrada capaz de vincularnos a la *parusia* de nuestro ser:

“Porquoi la vie est-elle sacrée? Parce que nous la vivons en nous comme ce que nous n’avons ni posé ni voulu, comme ce qui nous traverse sans que nous en soyons la cause—nous qui ne sommes et ne faisons quoi que ce soit que portés par elle. Cette passivité en nous de la vie à l’égard de soi, c’est notre subjectivité pathétique – le contenu invisible, abstrait, de l’art éternel, de la peinture”. (Henry 1988, 217).

La relación intrínseca entre el arte y lo sagrado reside en la vida misma. El arte eterno quiere precisamente expresar la necesidad interior de encontrar en nuestra carne la Vida que dona vida en nosotros y que nos libra de ese sufrimiento que implica cargar con la soledad de ese ser que somos:

“Notre vie n’est pas son propre fondement. Nous avons vu comment, vivant d’une vie finie, notre chair est marquée par un manque, laminée par des besoins et des désirs qui recommencent sans cesse. Aucune eau n’apaise notre soif. (...) Précisément parce qu’elle ne porte pas en elle le pouvoir de vivre, notre vie ne peut vivre que dans la vie infinie qui ne cesse de lui donner la vie”. (Henry 2002, 105).

La imaginación creadora ejerce un papel mediador entre la interioridad radical del artista y el mundo que es pura exterioridad. Es el *archi* órgano capaz de plasmar en el mundo ese deseo de la vida de alcanzar más vida dentro de sí. A través de la imaginación del artista, la vida se vuelve a presentar con toda su resonancia en un mundo que adquiere valor y espesor sólo en cuanto alguien imagina y proyecta en él la vida eterna, la vida en su *pathos* esencial.

4.3. La epifanía parcial de la vida que dona la imaginación creadora.

La imaginación creadora renueva la vida de adentro hacia fuera, despierta el dinamismo afectivo replegado en la carne para culminar en una creación, que es esencialmente una epifanía de la vida, capaz de reunir el alma del artista con el alma de sus destinatarios. Ahora bien, esta epifanía de la vida que alumbra el mundo por la imaginación creadora es parcial y no conclusiva. Paradojalmente, nos motiva a acrecentar la vida dentro de nosotros, a desplegar ese potencial anidado en nuestra sensibilidad hasta llegar a rozar la dicotomía de lo potente y lo impotente de que habita en nosotros. Pero también su mismo movimiento de proyectar la dicotomía en que se funda nuestra afectividad en el mundo, nos provoca el deseo de huir de quienes somos. Por eso en la visión nietzscheana, el arte puede producir la ilusión de escapar de la vida, de escapar de nuestras angustias, no obstante ese escape no se da realmente porque estamos ligados a nuestro ser de modo eterno y

también porque el mundo no responde al anhelo profundo de alcanzar la *parusía* de ese ser que somos: “Le plus grand danger est la vie.(...) C’est à ce danger que l’art apollinien tente de nous faire échapper”. (Henry 1985, 321) Para Schopenhauer, el arte es “une consolation métaphysique”. (Henry 1985, 252).

La *praxis* del arte es una resurrección de la vida eterna en nosotros, restaura el lazo con esa sensibilidad con la que experimentamos la potencia y también la impotencia de ese ser que somos. La esencia del arte descansa precisamente en la mostración de la realidad invisible que somos en el fondo de nuestro ser y su descubrimiento más importante consiste en colocar ante nuestros ojos nuevos fenómenos olvidados y ocultados que nos permiten acceder a lo único que de verdad importa: a nosotros mismos. Sin embargo, el arte es todavía un movimiento que no alcanza todo el fondo inmanente de nuestro ser porque es un movimiento que requiere todavía el escenario del mundo para expresar su verdadera esencia. Es la ventana mediante la cual la vida se expande imaginariamente en el mundo.

Resulta importante preguntarnos, ¿qué papel ocupa el mundo dentro del pensamiento estético henryano? La imaginación requiere abstraer lo que hay de mundano y contingente del mundo para revelar lo invisible, poner entre paréntesis la condición espacio-temporal de los entes del mundo. En la pintura, los colores desaparecen como realidades materiales autónomas para que de este modo la imaginación exprese libremente los afectos del alma. En efecto, todo el soporte material de la obra se muestra tan sólo como un agujero en el mundo, agujero a través del cual la mirada se descubre desviada a lo afectivo propiamente tal:

“Voilà pourquoi l’objet esthétique ne se confond pas avec son support matériel, parce qu’il est cette forme imaginaire au double sens qui vient d’être reconnu comme négation dans l’objectivité de l’objectivité elle-même, comme représentation de la vie. Voilà pourquoi, enfin, toute oeuvre d’art se propose à nous comme une énigme, un mystère plein de sens, parce que, par la racine de son être, elle renvoie, à travers ce qui est là, à une absence essentielle dont nous savons cependant, par ailleurs, ce qu’elle est, en tant que nous le sommes nous-mêmes, en tant que nous non plus nous ne sommes rien du monde”. (Henry 1987, 66-67).

Para Henry, el arte no pretende desvelar la verdad del ente, la verdad del mundo objetivo como Heidegger sí pretende, quien define el arte como aquella manifestación que desvela la verdad del ente a partir de la mirada del artista que resalta y desvela la presencia de los entes, más allá de su condición utilitaria y práctica. Heidegger explica que “la obra de arte abre a su modo el ser del ente. Esta apertura, es decir, el desentrañar la verdad del ente, acontece en la obra. En la obra de arte se ha puesto en operación la verdad del ente. El arte es el ponerse en operación la verdad”. (Heidegger, 1958, 67, 68) Para Heidegger, la obra de arte revela la verdad del ente porque, por ejemplo, en el cuadro de Van Gogh se revela verdaderamente la importancia de unos zapatos para el campesino: “En el cuadro de Van Gogh acontece la verdad. Esto no

significa que en él se haya pintado correctamente algo que existe, sino que al manifestarse el ser útil de los zapatos, alcanza el ente en su totalidad , el mundo y la tierra en su juego recíproco, logra la desocultación”(Heidegger 1958, 90)

En Henry, el arte no desvela el ser de los entes porque su interés reside en que ella nos revele a nosotros mismos, que es precisamente lo que se oculta al pensamiento contemporáneo. Su interés consiste en que cultivemos en nosotros una experiencia, la que desvía nuestra mirada hacia esa realidad ausente esencial, la que, a su vez, es la noche de ese ser que somos y desde donde brotan todos nuestros movimientos. No obstante, a pesar de que el arte no desvela la verdad del mundo, dona al mundo lo que por sí mismo no posee ni proyecta. Podríamos afirmar que gracias a la mirada del artista, el mundo se transforma en un signo que nos reenvía hacia eso íntimo que somos.

¿Qué sentido tiene que el mundo proyecte la vida si el mundo desaparece casi del todo? En realidad, no desaparece el mundo , sino que desaparece el carácter mundano del mundo, lo empírico, lo contingente, lo histórico, en definitiva todo aquello que impide traslucir el espíritu. En efecto, por medio del arte el mundo recupera la vida y recupera la vida a partir de su propia esencia y dinamismo.

¿Qué sucede con el aspecto espacial y temporal de la vida humana? ¿Qué nos puede decir el arte respecto de esas dimensiones de la vida humana? En Henry, nos encontramos con una radicalización en el sentido que el relato empírico y lo histórico de la vida humana desaparecen de la preocupación del artista para detener su mirada de modo exclusivo en esa vida eterna, en esa vida que oscila en cada uno de nosotros entre el sufrir y el gozar. Henry no sólo admira la pintura abstracta kandiskiana, sino que él mismo procura practicar este tipo arte abstracto en sus propias novelas.

¿Cuál es el estilo que utiliza Henry en sus relatos novelescos? El estilo de estos relatos novelescos está marcado por un idealismo casi platónico en que la historia transcurre en un mundo ideal separado de las cosas y de los hombres insertos en un tiempo y espacio determinado. Es el caso de su novela *L'amour les yeux fermés*, que se desarrolla en una ciudad que no existe, en una ciudad imaginaria llamada Aliahova. Es una ciudad ideal que pretende contar desde ella la historia de la vida y que se inspira en un cuadro del Louvre que representa el aniquilamiento de Sodoma y Gomorra. Este estilo de situar la novela en un imaginario ideal, no empírico, le permite a Henry contar la historia de la vida fuera de las coordenadas espacio-temporales de la historia precisa, porque le interesa destacar lo eterno de esa vida que nos autoafecta, que siempre desborda lo empírico y todo lo que es de suyo material y contingente. En otras palabras, para Henry, la novela no tiene como propósito contar

historias empíricas a partir de una figuración superficial, sino que pretende relatar la historia de la vida hecha posible por esa subjetividad encarnada, que se autoafecta en el sufrir y en el gozar. Para lograr que la novela exprese la vida al modo como la vida se comunica en la carne debe tener un contenido abstracto, basado en un lenguaje que no remite a objetos y cosas del mundo, sino que apoyado en la imaginación creativa construya historias enlazadas bajo una misma unidad tonal afectiva. Todos los episodios de la novela deben reflejar esta unidad afectiva de un modo tal que sus lectores no se detengan en los episodios, sino que su mirada se centre en esa unidad afectiva, que impregna el fondo de todos los momentos en que se estructura el relato de la novela.

Si bien es cierto que la experiencia estética nos nutre de la vida misma y de su propio esplendor, necesitamos investigar en un fondo de mayor inmanencia para que experimentemos la vida sin necesidad de proyectarla imaginariamente en el mundo. En efecto, el arte tiene su raíz más profunda en nuestro cuerpo, en nuestra carne. Esa carne que somos es naturalmente apta para el arte, pues conoce de antemano la llave con la cual nos dirigimos al mundo. Esta carne es el fondo inmanente en el que descansa la raíz de todos nuestros actos, inclusive del acto estético porque es el poder original nuestro: “La estética henryana ha hecho del movimiento una de sus preocupaciones; es en el cuerpo, donde reside antes que otro el poder original: el yo-puedo se levanta sobre la realidad subjetiva de la corporeidad pática”. (García Jarama, 2007, 465).

Esta capacidad artística de la carne y su poder de vibrar en nosotros puede animar a que el *logos* del mundo se atreva a relatar lo real desde una intención creativa haciendo uso de palabras plenas de intimidad y de vida.

V. La importancia de la noción de cuerpo subjetivo para la recuperación de una comunicación humana integral.

5.1. Diferencia entre la noción de cuerpo subjetivo y cuerpo como *res extensa*

“En fait, notre corps n’est primitivement ni un corps biologique, ni un corps vivant, ni un corps humain, il appartient à une région ontologique radicalement différente qui est celle de la subjectivité absolue”. (Henry 1965, 11).

En el presente capítulo, me detengo a investigar la noción henryana de cuerpo subjetivo y en la distinción fundamental de esta noción con respecto a la noción de cuerpo comprendido como *res extensa*. El objetivo principal de esta investigación reside en que descubramos el lenguaje que habita en este cuerpo subjetivo y cómo este lenguaje contribuye a abreviar la distancia entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo. En efecto, el lenguaje del cuerpo subjetivo es el lenguaje de nuestra carne, es decir, nos habla inmediatamente acerca de nuestra singularidad y de nuestra soledad ontológica. Así como testimoniamos esa soledad en nuestra carne, también sentimos la necesidad de liberar y comunicar dicha soledad, a través del amor. El amor es el lenguaje principal de nuestra carne porque solo a través de él proyectamos y exteriorizamos lo que somos en la soledad de nuestro ser. Desde este lenguaje del amor, estamos en condiciones para elaborar un *logos* del mundo pleno de vida y de fuerza expresiva para liberarnos de una soledad opresiva y asfixiante.

La concepción henryana del cuerpo subjetivo encuentra su base filosófica en el pensamiento de Maine de Biran y alcanza su máxima elaboración filosófica en su obra más tardía *Incarnation*. La pregunta que dirige el pensamiento henryano acerca de la corporalidad es una interrogante que nace desde la perspectiva de la primera persona, es decir, como una pregunta que quiere ser respondida desde adentro del sujeto, a partir del modo genuino en que experimenta su propia corporalidad y los movimientos que brotan de aquella. Henry se distancia radicalmente de la concepción cartesiana del cuerpo, específicamente comprendido como *res extensa*, como un cuerpo considerado como objeto de estudio escindido de mi subjetividad. El camino que escoge Henry es lo que Maine de Biran denomina sentimiento de la individualidad personal (Biran 1963, 153) y que significa concretamente que todos mis movimientos los conozco en mí y conozco que son míos y que soy yo la causa de esos movimientos. Dicho sentimiento es un poder que me permite experimentar mis pensamientos, voliciones,

afectos, emociones y todos mis movimientos corporales como una unidad y, por lo tanto, como realidades inseparables de mi yo y que sólo se comprenden en la medida en que accedo a ellas desde una fenomenología que se detiene en lo invisible, en lo íntimo que se conoce desde un ámbito de absoluta immanencia:

“Ego, corps, mouvement, moyen ne sont qu’une seule et même chose, et celle-ci est très réelle, elle ne se dissout ni dans la nuit de l’ inconscient, ni dans le vide du néant, elle est un être, et cet être est celui de tout ce qui nous est donné dans une expérience interne transcendantale, il est l’ être même de l’ ego”. (Henry 1965, 83).

Nosotros somos cada uno de esos movimientos que realiza nuestro cuerpo, somos la raíz de todos esos movimientos conocidos en la inmediatez de nuestra experiencia interna trascendental. De este modo, el cuerpo no es nunca una cosa extraña a nosotros , una *res* extensa que sólo percibo desde un espejo que proyecta una imagen externa porque somos ese cuerpo y nada de lo suyo nos resulta ajeno, a distancia, porque somos ese cuerpo, somos ese poder corporal.

La noción de cuerpo subjetivo es un modo en que la fenomenología henryana intenta superar el dualismo cartesiano, dualismo que descansa fundamentalmente en considerar nuestro cuerpo como un objeto representado por mi pensamiento, como una realidad ajena a mi propia subjetividad y aislada de mi experiencia. El cuerpo es una realidad que nos afecta radicalmente porque somos nuestro cuerpo, en cada sentido de nuestro cuerpo hacemos una experiencia radical de nuestro sí mismo, de esa subjetividad que somos. El cuerpo subjetivo es un cuerpo invisible que coincide con un puro poder, poder desde donde brotan todas nuestras capacidades.

En *Généalogie de la psychanalyse*, Henry elabora su noción de cuerpo original inspirado en la noción de voluntad de Schopenhauer ,voluntad que se identifica con un deseo, con una fuerza radicalmente inmanente que determina nuestro ser propio. Esta voluntad no es un simple deseo de vivir, sino una voluntad de vivir. En efecto, el cuerpo original no es más que el aparecer de esta voluntad, es donde experimentamos originariamente esta voluntad de vivir. Todos nuestros gestos corporales no son más que el despliegue de esta voluntad de vivir, de esta fuerza. En *Généalogie de la psychanalyse*, Henry comenta que el cuerpo original es esta voluntad de vivir, una fuerza que posee en sí misma todos los poderes y posibilidades en que la vida se autocrecienta:

“Car le corps originel n’est autre que le vouloir lui-même, dans sa révélation immanente toutefois, et c’est pour cela qu’en réalité il peut être notre corps, à savoir cette force que nous pouvons exercer parce que nous pouvons la rejoindre et que nous pouvons rejoindre parce que nous coïncidons avec elle au sein d’un pouvoir de révélation qui ne la pose pas devant nous, hors de nous, comme ce dont nous serions séparés à jamais. (...) Si donc, comme l’a reconnu un instant Schopenhauer, corps et volonté sont identiques – « cette identité du corps et de la volonté... » –ce n’est seulement parce qu’ils désignent tous deux une même réalité,

une seule et même force, c'est parce que la force n'est possible que comme identique à soi au sein d'un s'auto-éprouver qui est un s'auto-posséder qui est l'être un avec soi de cette force comme susceptible d'être ce qu'elle est et de faire ce qu'elle fait."(Henry 1985, 177).

Me detengo principalmente en el último párrafo en el que Henry destaca que la identidad de cuerpo y voluntad no se debe principalmente a que ambos designan una misma y única fuerza, sino porque dicha fuerza la autoexperimentamos dentro de nosotros, no hay distancia alguna entre esa fuerza y nuestro ser, porque somos esa fuerza. En otras palabras, el cuerpo comprendido como cuerpo subjetivo es una fuerza que dentro de sí misma posee todos los posibles actos que el cuerpo objetivo puede desplegar en el espacio.

Nuestro cuerpo subjetivo siente el mundo de modo anticipado, antes de percibir la resistencia que el mundo nos ofrece, él ya lo conoce anticipadamente, porque él es en su origen un puro poder, un puro poder sentir. Es por esta razón que todos nuestros sentidos constituyen distintos modos de autoafección y autoacrecimiento de la vida dentro de nosotros. La visión, la audición, el olfato y el tacto son tonalidades afectivas, como actos subjetivos del cuerpo, porque lo esencial de éste es el acto de sentir en cuanto que tal, considerado como puro poder de sentir: "le corps avant la sensation, c'est à-dire précisément l'acte de sentir considéré en lui-même et comme un pur pouvoir. Nous pouvons par conséquent supposer que ce corps pur s'applique à sentir en l'absence de tout objet et, par suite, de toute propriété sensible".(Henry 1965,108).

Este poder sentir, que es un poder absolutamente inmanente y anterior a todas nuestras sensaciones es, a mi juicio, el lenguaje esencial y particular de nuestro cuerpo y es la raíz más profunda de toda experiencia estética y también de toda palabra que proferimos y mentamos. En cada uno de estos sentidos, elaboramos en nosotros aquello que somos singularmente. En cada ejercicio de nuestros sentidos, recibimos una nueva encarnación. Es así como la audición no se reduce a una inmutación fisiológica del órgano por sonidos que proceden del exterior. La audición en su raíz es un movimiento afectivo que se ejerce interiormente, en una región de absoluta inmanencia. "Dans la audition, une action motrice s'accomplit intérieurement". (Henry 1965, 110)

Los sentidos del tacto y el de la visión cobran importancia para la fenomenología henryana porque en ambos apreciamos especialmente "ese modo fundamental" (Henry 1965, 115) con el que nuestro cuerpo dirige todos sus movimientos, un modo que se caracteriza esencialmente por ser armonioso, unitario y real porque nos abre al mundo. El movimiento subjetivo de tocar dirige todas nuestras sensaciones táctiles sobre y contra las cosas. En otras palabras, cuando tocamos con nuestras manos cualquier realidad táctil, experimentamos no sólo

el movimiento de nuestras manos, sino que también la resistencia de esa realidad, término de nuestro esfuerzo: “Le mouvement est immanent à l’exercice de chacun de nos sens, et, par suite, le privilège du toucher doit être partagé par tous les autres sens, il appartient par principe à l’activité sensorielle en général”. (Henry 1965, 114).

La actividad sensorial encuentra su fundamento en el tacto porque a través del tacto experimentamos por primera vez la resistencia del mundo. Considero que el sentido del tacto tiene gran importancia por su analogía con la ternura, con ese movimiento que nos lleva a tender hacia el otro, no para cosificarlo, sino para comunicarse con él a través del amor. Más adelante, retomaré esta idea de que nuestro cuerpo habla en un lenguaje especial, que es precisamente el lenguaje del amor.

La visión ocupa también un protagonismo en la fenomenología henryana porque el mundo visual despierta el movimiento de los demás sentidos. Este despertar de los demás sentidos provocado por la visión, lo observamos inmediatamente cuando se nos dona a nuestra mirada un paisaje como un bosque del sur de Chile, el cual nos abre a diversas tonalidades de verdes de las hojas de los árboles que ese bosque reúne, inmediatamente experimentamos el deseo de oler, tocar, oír todos los sonidos para compenetrarnos cada vez más con la realidad de ese bosque:

“Ce que je vois est aussi ce que puis toucher, entendre, ou sentir. Le fondement de cet aussi qui est précisément le fondement de la réalité de chaque monde sensoriel, c’est le continu résistant, immanent à chacun de ces mondes, parce que le mouvement subjectif est immanent à l’exercice de chaque sens, parce qu’il est l’être même du corps.” (Henry 1965,115).

Esta solidaridad que apreciamos entre los sentidos corporales tiene su raíz en el modo unitario de conocer nuestro cuerpo. Nuestro cuerpo conoce el mundo desde una unidad , unidad que brota desde nuestra subjetividad .

5.2. Dificultades en las relaciones del cuerpo subjetivo, el cuerpo orgánico y el cuerpo objetivo del otro. Repercusiones de estas dificultades en la relación *Logos* de la vida y logos del mundo.

Es importante mencionar que en *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry distingue tres nociones de cuerpo, a saber, 1) cuerpo subjetivo. 2) cuerpo orgánico. 3) cuerpo objetivo :

“Ce n’est pas deux corps subjectifs, par conséquent, que nous devons distinguer, mais bien trois, à savoir: “1. L’être originaire du corps subjectif, c’est-à-dire le corps absolu révélé dans l’expérience interne transcendante du mouvement”. “ 2. Le corps organique est le terme immédiat et mouvant du mouvement absolu du corps subjectif”. (Henry 1965, 179). “ 3. Le corps objectif qui est l’objet d’une perception extérieure”. (Henry 1965, 182).

Me detendré especialmente en la noción de cuerpo subjetivo. A las otras dos nociones solamente me referiré únicamente para mostrar cómo en la noción de cuerpo subjetivo reside el fundamento del cuerpo orgánico y del cuerpo objetivo y también para señalar la dificultad que surge dentro del pensamiento henryano en torno a la relación concreta entre estos cuerpos.

El cuerpo subjetivo se distingue del cuerpo orgánico, de ese cuerpo trascendente que Henry lo define como el término que resiste al esfuerzo: “Ce corps organique qui est le point d’application de l’effort (...) Un terme qui résiste, c’est un être réel, une masse que meut l’effort et qui, même dans l’état de repos, est toujours comme soulevée et retenue hors du néant par un sorte de tension latente qui est la vie même de la subjectivité absolue, en tant que cette vie est ici celle du corps originaire”. (Henry 1965, 169).

En la inmanencia de nuestro cuerpo subjetivo, experimentamos que nuestros movimientos en su esfuerzo se enfrentan con aquello con lo que resiste, con el continuo resistente. Cada uno de nuestros movimientos en su esfuerzo se enfrentan con una masa que resiste, la que es precisamente el cuerpo orgánico, pero que resiste de forma relativa, porque de hecho experimentamos nuestros órganos no como partes aisladas entre sí, sino como territorios sobre los que tenemos poder, territorios que ceden a esa fuerza que brota de la vida de nuestra subjetividad.

Es la vida subjetiva, en tanto que esta vida es el cuerpo subjetivo, el fundamento del cuerpo orgánico, que resiste de forma relativa a la fuerza que brota del cuerpo originario. La relación entre ambos cuerpos, la zona de intercambio entre ambos, se da precisamente en ese continuo resistente, en esa fuerza que resistimos y que experimentamos en la inmanencia del cuerpo subjetivo. La resistencia permanece en el interior del yo puedo, en el interior de la experiencia interna trascendental de un modo tal que tengo certeza de esa realidad que me resiste, que es precisamente mi cuerpo orgánico: “De même que la figure spatiale se découpe dans l’espace et n’existe jamais ailleurs qu’en lui, de même le continu résistant demeure intérieur au je peux dont il mesure la puissance.” (Henry 2000, 212).

Mi cuerpo orgánico se adapta, se hace sumiso a la fuerza que recibe de mi cuerpo subjetivo. Sin embargo, toda aquella realidad que resiste de modo absoluto a mi cuerpo originario, a los poderes que brotan de éste, esa realidad se define como un cuerpo extraño, como un cuerpo del universo, como un cuerpo que aparece en la exterioridad del mundo. Quiero precisar que este cuerpo se refiere a cualquier cuerpo del universo, pero también se refiere al cuerpo del otro; cuerpo que plantea una gran dificultad para el pensamiento henryano y que también se hace presente en la relación compleja entre el *Logos* de la vida y el logos del mundo. Esta dificultad consiste en que el cuerpo del otro no es esencialmente ese cuerpo expuesto en el aparecer del mundo, que yo puedo tocar, acariciar y finalmente cosificar, sino que su cuerpo genuino es el mismo que el mío, el cuerpo subjetivo, en el que descansan todos sus poderes y también los míos .

Emmanuel Falque considera que Henry no resuelve cómo la carne se constituye como carne física y no lo resuelve porque los planteamientos henryanos sobre la corporalidad derivan en lo que Falque denomina “monismo carnal”. A mi juicio, esta crítica aunque descansa en un problema real henryano respecto de la relación compleja entre cuerpo subjetivo (también carne) y cuerpo cósmico, no comprende el fondo profundo que encierra la noción henryana de carne:

“Un monisme charnel de type spinoziste, mais appliqué au corps cette fois, rend raison selon nous de cette impossible incorporation henryienne. La duplicité du corps chosique et de la chair intentionnelle est en effect tout entière absorbée dans la chair impressionnelle. La découverte de cette chair originaire comme nouveau corps oublie l’ancien, au point de n’être rien, ou presque, de ce qui appartient au corps chosique de l’homme”. (Falque, 2004, 125).

¿Por qué esta dificultad fenomenológica respecto del cuerpo del otro trasunta en una distancia entre el *Logos* de la vida y logos del mundo? Porque el fin de la comunicación intersubjetiva es precisamente revelar lo que es incomunicable de cada sujeto, aunque sea de un modo no pleno. Y la incomunicabilidad de cada uno de

nosotros, nuestro sí más íntimo, se revela en nuestro cuerpo subjetivo. En efecto, el cuerpo subjetivo, es una realidad imposible de acceder por medio de un lenguaje intencional, cuya mirada es siempre desde afuera del mundo y no desde la perspectiva en que el cuerpo originario se revela propiamente. El modo de salir de esta dificultad es precisamente en profundizar en el modo como la carne se conoce y accede al *pathos* de la vida misma, *pathos* en donde descansa el sí mismo de cada viviente y a su vez el modo en que los vivientes se comunican entre sí por medio de un fondo común, de una sabiduría inmersa en la carne de cada viviente.

Por último, nos encontramos con el cuerpo objetivo, que es no más que el modo de percibir nuestro cuerpo subjetivo como una realidad trascendente y exterior a nosotros mismos . Corresponde al conocimiento científico y representativo de nuestro cuerpo. “Le corps objectif (..) est le seul corps que connaît la tradition philosophique, et c’est cette conception objective exclusive qui est à l’origine de tant de faux problèmes – notamment du fameux problème de l’union de l’âme et du corps”. (Henry 1965, 182) . La vida de este cuerpo objetivo no corresponde a la vida del cuerpo subjetivo ya que este cuerpo objetivo es solamente una representación de aquél, existe entre ambos cuerpos una verdadera dualidad. En estricto rigor, este cuerpo objetivo coincide precisamente con la *res extensa* cartesiana, sustancia espacial que está escindida de esa *res cogitans*, responsable de mi autoconciencia y de mis experiencias indubitables. Este mismo dualismo se traslada al ámbito del lenguaje en el sentido, que así como el cuerpo objetivo no corresponde al ser genuino del cuerpo subjetivo, así también el *logos* del mundo no corresponde y hasta desdice el sentido originario del *Logos* de vida porque es un lenguaje que satisface una mirada exclusivamente científica de la realidad.

No me detengo a profundizar en esta noción de cuerpo objetivo, sino que más bien dirijo mi investigación hacia la noción de cuerpo subjetivo porque allí descansa la noción henryana de cuerpo más originaria y en la cual encontramos la fuente desde donde brota la *Parole de la Vie*. Investigando cómo conoce y se mueve nuestro cuerpo subjetivo, éste es el modo como podemos elaborar y proferir una palabra capaz de resonar y remover la intimidad de quienes dialogan entre sí.

Quisiera detenerme en examinar cómo la relación entre cuerpo subjetivo y cuerpo objeto no queda del todo resuelta en la fenomenología de Henry. A mi parecer, el análisis fenomenológico henryano sobre la relación erótica es un ejemplo que nos muestra cómo la relación entre cuerpo subjetivo y cuerpo objeto es un problema que no queda suficientemente resuelto. ¿Por qué fracasa la relación erótica entre los amantes? Este cuerpo subjetivo es absolutamente inmanente, invisible. Los amantes jamás alcanzan a tocar el cuerpo subjetivo del otro, la vida del otro, sin embargo en la relación erótica sólo tocan el cuerpo objeto, ese cuerpo que está exento de la autoimpresionalidad propia de la carne: “Seule une chair réelle, une chair vivante, est susceptible

de faire naître un désir réel, une angoisse réelle. Une chair réelle et vivante qui se révèle dans l'auto-impressionnalité de la vie, jamais dans le hors de soi d'un monde. Confier à celui-ci la relation érotique, chercher en lui la vie, ce n'est pas surmonter l'échec qu'a connu le désir dans la nuit des amants, c'est le redoubler." (Henry 2000, 310).

El modo de abordar fenomenológicamente la experiencia erótica es el modo cómo también enfrenta Henry la relación entre el *Logos* de la vida y el logos del mundo. Así como el pensamiento nace de la autoafección de la vida y la presupone, también la relación erótica nace del deseo y lo presupone. La relación erótica no causa el deseo entre los amantes, sino que ese deseo se da de modo anticipado en la carne de cada uno de los amantes. Hasta ahí coincido con el análisis henryano. Es en el cuerpo subjetivo donde experimentamos sin distancia alguna las impresiones como el deseo, la angustia, el amor en un ámbito de absoluta inmanencia, de absoluta soledad. Nadie puede alcanzar o percibir ese deseo que se dona a mi carne, sin embargo ese deseo es la fuerza que impulsa a los amantes a querer fusionarse en el acto sexual. En efecto, el hecho que los amantes no accedan al placer del otro tal como el otro lo vive en su carne, no es razón suficiente para afirmar que la relación erótica fracasa en su intento de unir las vidas de esos amantes, sino que más bien es un modo de confirmar en el mundo la incomunicabilidad de los amantes y, por lo tanto, de hacer visible ante ellos mismos la razón de su amor. Me interesa destacar la noción de incomunicabilidad, pues en ella descansa el fundamento de toda verdadera comunicación. Precisamente en el cuerpo subjetivo se encuentra la raíz de esa incomunicabilidad, de esa soledad metafísica en la que descansa ese yo más íntimo de cada uno de nosotros.

Por último, Henry afirma que en la vida que brota entre el cuerpo subjetivo y el cuerpo orgánico existe una tensión latente. Con respecto a la relación entre el cuerpo subjetivo y cuerpo objetivo no existe propiamente una tensión, sino estrictamente una dualidad que se remedia sólo en la medida en que se toma real consciencia de que las nociones de cuerpo subjetivo y de cuerpo objetivo significan realidades distintas, pues la primera se refiere a mi carne y la segunda al cuerpo cosa como objeto de estudio.

¿En los gestos de ternura no existe realmente esa tensión en que los amantes quieren comunicar su ser más íntimo, aunque no se complete esa comunicación? ¿Esos gestos no son el modo en que cada uno de los amantes vive en su cuerpo subjetivo una resistencia, una resistencia que es precisamente el otro? Mi cuerpo orgánico ofrece una resistencia relativa porque cede al esfuerzo de mi cuerpo originario y través de mi cuerpo orgánico transformo el mundo, me apropio del mundo, puedo habitar el mundo y apropiarme de éste, puedo modificar el mundo por medio de mi acción corporal. Sin embargo, la comunicación con el otro no se da mediante el mundo, ni mediante ninguna acción física, porque el otro al igual que yo mismo habita en una

cuerpo invisible. Acariciar una piel, tomar la mano del otro es un acto corporal mediante el cual me abro al mundo, me aparece el cuerpo del otro atravesado por múltiples sensaciones, pero no accedo a la experiencia genuina del otro.

A continuación, me interesa examinar la continuidad filosófica henryana entre la noción de cuerpo subjetivo y la noción de carne, hilo conductor que recorre toda la obra de *Incarnation*. Este recorrido tiene un especial interés para redescubrir ese lenguaje específico de nuestra corporalidad que esconde dentro de sí un saber práctico, saber que sólo se aprende en la vivencia de esa inmanencia que somos, pero no así de modo teórico. Se trata precisamente de un lenguaje que se identifica plenamente con lo que dice dentro de sí y, por eso, es un lenguaje inmediato y transparente que revela lo más fidedigno de nuestra singularidad incomunicable.

5.3. El lenguaje de la carne como un recurso que nos permite abreviar distancias entre el *Logos de la vida* y el *logos del mundo*.

5.3.1. El lenguaje de la carne transforma el *logos del mundo* impersonal por un *logos de mundo pleno de intimidad*.

Nuestro cuerpo subjetivo es radicalmente un poder sentir y todas nuestras sensaciones no son más que actualizaciones de ese poder sentir. ¿Por qué nuestro cuerpo siente de modo anticipado a cualquier sensación? Porque es la materia fenomenológica pura donde primeramente la Vida se autoafecta en el viviente. “La chair est justement la façon dont la vie se fait Vie”(Henry 2000, 174).

La noción de carne se opone radicalmente a la de mundo ya que en el *hors de soi* del mundo, en la exterioridad, ninguna carne ni ningún viviente son posibles, sino que estos únicamente se engendran en el abrazo patético y acósmico de la Vida. En ese sentido, existe una relación intrínseca entre carne y Vida, no obstante dicha relación no tiene como presupuesto un credo teológico, sino que reposa sobre una intuición

fenomenológica radical. Por una parte, la carne del viviente no puede fundarse en el mundo, pues el mundo excluye de modo *a priori* la posibilidad interior de toda materia impresional afectiva. Por otra parte, la carne del viviente tampoco se funda en la vida del viviente porque la vida no dona por sí misma la autoafección radical en que cada viviente accede a la vida. Ningún viviente accede a la vida misma sin la potencia de una Vida que nos posibilita el habitar y sufrirnos en una carne. El fenómeno de la encarnación significa precisamente que nosotros habitamos una carne y habitamos una carne que se autoimpresiona en un fondo de absoluta inmanencia:

“L’incarnation consiste dans le fait d’avoir une chair davantage peut-être: d’être chair. Des êtres incarnés ne sont donc pas des corps inertes qui ne sentent et n’éprouvent rien, n’ayant conscience ni d’eux-mêmes ni des choses. Des êtres incarnés sont des êtres souffrants, traversés par le désir et la crainte, ressentant toute la série des impressions liées à la chair parce que constitutives de sa substance —une substance impressionnelle donc, commençant et finissant avec ce qu’elle éprouve”. (Henry 2000, 9).

El carácter sufriente de nuestra carne significa en último término que nuestra carne soporta y carga para siempre ese yo que somos. En esta impresión más radical, descansan todas las demás impresiones en las que nos autoafectamos. Nos experimentamos antes de cualquier conocimiento perceptivo que alcancemos del mundo. El sufrirnos en nuestra carne quiere decir, también que en ella está escrito y descansa nuestro ser incomunicable, que es precisamente la razón más profunda, y el *telos* que dirige todo el movimiento de la comunicación y de la palabra.

La carne es siempre carne de alguien único, como Henry expresa de forma paradójal : “*De lui et de lui uniquement viennent et s’expliquent tous les caractères d’une chair—ce fait d’abord, ce petit fait, qu’elle est toujours la chair de quelqu’un, la mienne par exemple, en sorte qu’elle porte en elle un « moi »*”. (Henry 2000, 27). Digo paradójal porque la carne no puede portar o llevar un “*moi*” si justamente para Henry la carne es de suyo una realidad invisible sustraída de las coordenadas espacio-temporales y unida radicalmente a mi subjetividad. Afirmar que la carne lleva o porta un yo no ayuda a salir al menos lingüísticamente del dualismo cartesiano porque los verbos “llevar” o “portar” implican que la carne podría prescindir o separarse de ese “*moi*”, sin embargo, la carne es una noción correlativa a ese “*moi*”, no hay propiamente una carne sin un “*moi*”, ni ningún “*moi*” sin una carne . Esta dificultad lingüística para referirse a realidades invisibles, como es precisamente la carne, también aparece, como veremos en el siguiente capítulo de esta Tesis, en la noción de memoria inmemorial. Pese a la dificultad del mismo Henry para encontrar categorías adecuadas para hablar de realidades que pertenecen a la región de lo invisible, sostiene que la carne jamás puede ser tratada como un cuerpo sin más, compuesto de partes y *extra partes*. En efecto, para el filósofo francés carne y cuerpo se

oponen: “Chair et corps s’opposent comme le sentir et le non-sentir –ce qui jouit de soi d’un côté; la matière aveugle, opaque, inerte de l’autre”. (Henry 2000, 9).

En *Paroles du Christ*, Henry llama carne al corazón⁶ de cada uno de nosotros, dimensión que corresponde a lo más íntimo de nosotros, en donde experimentamos nuestros sufrimientos, deseos y afectos tanto negativos como positivos. La carne define nuestra corporalidad verdadera, porque la raíz de todos nuestros movimientos corporales se ubica en esta carne deseante y sufriente:

“Seule cette chair vivante, faite de nos impressions, de nos désirs, de nos efforts pour les satisfaire et ainsi de nos peines et de nos joies, constitue notre réalité véritable, le coeur et le secret de notre être. Parce que cette chair invisible définit notre corporéité véritable, c’est en elle aussi que s’accomplissent toutes nos actions considérées dans leur réalité effective dont on ne saisit jamais qu’une apparence extérieure, pour ainsi dire l’enveloppe”. (Henry 2002, 23).

Con respecto a este concepto nuevo de corazón , García Jarama argumenta que este concepto henryano de corazón es estrictamente filosófico: “El de Henry pretende ser un caso de reflexión estrictamente filosófico: el corazón pasa ser el elemento fundamental en la definición humana, no meramente desde un punto de vista ético (tampoco es estrictamente religioso el suyo), sino fenomenológico (...) Esta afección de sí que constituye la vida (en su tensión interna sufrimiento-gozo), además de subrayar lo propio de nuestra experiencia, se convierte en la posibilidad última de todas las demás, del acceso a cualquier otra realidad que se nos muestra; y esto es lo que se expresa con el término corazón.” (García Jarama, 2007, 451-452).

Esta radical diferencia entre cuerpo y carne, que es el corazón de nuestro ser, es un elemento fundamental para una comprensión más profunda del lenguaje y la comunicación humana, especialmente respecto del vínculo oculto entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo. Esta Tesis quiere justamente ahondar en el nexo entre ambos lenguajes, pues aunque son distintos en su naturaleza, no por esa razón debemos concluir que son irreductibles entre sí y que el *logos* del mundo carece de todo recurso lingüístico para elevarse hacia realidades que sólo pueden ser aprehendidas por el *Logos* de la vida. ¿Qué recursos lingüísticos aprendemos a partir de la observación del lenguaje que brota de la carne?

Quiero primeramente destacar que así como la carne habla de un *moi*, y todo lo que comunica esta carne lo comunica en primera persona, es decir, es una comunicación que se vuelve inteligible para quien habita esta carne sólo desde una profunda autoafección; así también el lenguaje del mundo puede también comunicar desde

⁶ “Mon coeur cela signifie ce que j’éprouve, c’est mon être le plus intime, c’est moi, c’est moi toute entière”. (Grégori, Leclercq et Monseu, 2013, 406)

la perspectiva de la primera persona, desde la perspectiva de la vivencia que se autosiente en el fondo de esa intimidad que somos. Así como nuestra carne habla inmediatamente y sin mediaciones de nosotros precisamente porque en ella descansa la incomunicabilidad de nuestro ser y, gracias a ella, somos alguien y no un cuerpo más dentro del universo; así también el *logos* del mundo podría aspirar hablar de nosotros con las menos mediaciones posibles, al menos intentar abandonar la postura de quien relata un acontecimiento en tercera persona que desconsidera la inmanencia en la que brotan todos y cada uno de nuestros gestos y acciones. Tal como yo vibro y me autoafecto en el movimiento de mis manos que tocan las cosas de este mundo y abrazan a un “otro”, así también cada palabra del mundo que profiero hacia el exterior podría nacer conforme a esa vibración interior, en la que mi carne habla habitualmente. En definitiva, el lenguaje afectivo de nuestra carne nos delata inmediatamente, es un lenguaje que habla de ese ser que somos sin ninguna máscara. En efecto, el alcance de nuestras palabras sería profundo si es que ellas se dejaran penetrar de ese lenguaje corporal en el que se revela sin mediación alguna nuestra subjetividad. La carne revela nuestra intimidad, todo lo que somos porque ella es la materia fenomenológica donde se revelan sin distancia alguna todo nuestros sufrimientos y deseos.

En la carne, leemos inmediatamente el miedo, la angustia, la ansiedad o, al contrario, la alegría y la esperanza que anida en nosotros y en todo alguien que habita en una carne. La carne es el lenguaje inmediato de nosotros mismos, porque delata lo que impresiona a nuestra carne, desde el más simple deseo hasta un sufrimiento insoportable, todo lo que somos íntimamente. No hay distancia alguna entre ese sufrimiento y lo que yo soy, ese sufrimiento ligado pasivamente a mi carne habla de mí de la forma más simple y pura porque todas las modalidades o impresiones afectivas revelan esa Vida que se autoafecta en mi vida y en la de todo viviente. El sufrimiento, más no el sufrimiento respecto de algo adverso, sino en el sentido de experimentar en la carne la imposibilidad de escapar de ese ser que somos, la pasividad de estar abrazados a la vida. Se trata de un sufrimiento primitivo en el que acontece la *parusía* y la revelación de quienes somos. Todas las demás impresiones no son más que modalidades de este sufrimiento en el sentido que todas ellas están adheridas a nuestra carne en una pasividad aun más original, invisible que acontece en un tiempo *inextático*. En *L'Essence de la manifestation* y, también en *Incarnation*, Henry nos explica que este sufrimiento pasivo no requiere de un análisis psicológico para que lo percibamos ulteriormente, pues ese sufrimiento es simplemente el modo en que sentimos ese absoluto que somos, es decir, experimentamos el lazo entre el ser que somos y la vida que nos abraza:

“L'essence présente dans la souffrance et qui la détermine n'est pas présente en elle, toutefois, comme une structure inaperçue et que l'analyse découvrirait ultérieurement, elle est le s'éprouver soi-même justement

et son effectivité, ce qui se révèle originairement à soi, elle est la vie”. (Henry 1963, 839). Y añade Henry: “Dans sa souffrance, la chair n’exprime pas une modalité affective quelconque de notre vie; sa vérité n’est rien de psychologique; elle ne tient pas seulement à ce qu’ une telle modalité a d’incontestable, au fait que la souffrance est une *cogitatio*. Elle renvoie à la vérité absolue, au procès caché en lequel la vie advient originellement en soi dans son souffrir primitif, dans l’Archi-Chair et l’Archi-Pathos de son Archi-révélation”.(Henry 2000, 187).

La carne habla en el sufrimiento y el lenguaje que lleva inscrito este sufrimiento no se reduce al ámbito de la psiquis, porque la verdad que manifiesta este sufrimiento primitivo no descansa en nuestra mente, ni podemos reducirlo a una emoción transitoria o a un acontecimiento adverso procedente del exterior. En ese sentido, la carne nos comunica una realidad más íntima a nosotros mismos, no es sólo un lenguaje de emociones conscientes que afloran en nuestro psiquismo. Es un lenguaje que no se funda en signos convencionales, pero tampoco es equiparable a ese lenguaje propio de los sueños que simbolizan nuestro inconsciente, porque lo experimentamos de un modo tan unido a nosotros, que no necesitamos estrictamente de una terapia psicoanalítica que lo remueva hacia el mundo de nuestra conciencia para reconocerlo como tal; ya de antemano conocemos el lenguaje donado en este sufrimiento. Es un sufrir que nos habita y nos acompaña por el mero hecho de vivir. Por medio de este sufrimiento primitivo, sabemos de antemano y con certeza que estamos vivos y que estamos unidos de modo inseparable a ese yo que somos. Es la primera impresión que autoimpresiona nuestra carne.

La sola experiencia fenomenológica del sufrimiento, la pura experiencia solitaria de ese sufrimiento-dolor que vivimos en nuestra carne nos alienta a reflexionar en la idea de que en nuestra carne no reside la justificación última de ese sufrimiento que habla y palpita en todos y en cada uno de nuestros órganos corporales. Comprendemos con más profundidad esa verdad cuanto más experimentamos que el sufrimiento trasciende en gozo al expresarlo por medio de las artes, las cuales pretenden religarnos a la belleza en cuanto tal.

La experiencia fenomenológica del sufrimiento habla de nosotros de modo pleno porque al sufrir sufre todo nuestro ser, toda nuestra subjetividad y no solamente nuestro psiquismo, o nuestro inconsciente o alguna parte de nuestro cuerpo. Incluso en esos dolores físicos se dice que no sufre ese órgano herido, sino que todo nuestro yo en ese órgano. Por esta razón, el sufrimiento es un *archi logos* porque en él se comunica todo lo que somos a nosotros mismos, pero también para quien nos mira desde su carne viviente. Este lenguaje sufriente de la carne no solo es afectivo, sino que es de suyo potente y efectivo , pues en él se nos revela el sujeto en su propia individualidad, pero también este *pathos* del sufrir es el origen desde donde brotan todas las necesidades de la vida tales como las económicas, artísticas, políticas y religiosas.

¿Cómo comunicar lo que es de suyo incomunicable? ¿Cómo comunicar el sufrimiento a otro si el sufrimiento sólo se me manifiesta como tal, de forma pura a mí mismo, en mi radical soledad? Por medio del silencio mismo, en que la carne realiza y gesta sus movimientos. Ese silencio significa mirar al otro desde mi carne incomunicable, porque en mi carne descubro que soy yo mismo y distinto a ese otro, aunque la manera de experimentar del otro, tal como se da en ese otro, me sea inaccesible.

Apreciamos en nuestra carne una inteligencia, una sabiduría desde la cual brota una palabra original. Henry llama *cogito de la chair* a esta palabra original, una carne que conoce en sí misma el modo como dirigirse hacia los objetos del mundo y transformarlos sin recurrir a zonas oscuras como el inconsciente. Se trata de un conocimiento que es absolutamente transparente a sí mismo, que es simple e inmediato. Esta inteligencia o *cogitatio* de la carne no miente jamás, ella transparenta en sí misma su fundamento, a saber, la Archiinteligencia de la Vida:

“Il n’y a de chair que s’auto-affirmant et s’autolegitimant quant à son existence par cela même qu’elle est chair, ou plutôt chair vivante, portant en elle la Vie, cette Archi-intelligibilité qui fait d’elle un inébranlable fondement”. (Henry 2000, 193).

El lenguaje de la carne se caracteriza principalmente por su absoluta transparencia en el sentido que lo que dice se adecua a la verdad de quienes somos tanto en lo que somos singularmente, como también respecto de nuestro fundamento. ¿Cómo crear una palabra del mundo con mayor transparencia, que no esté dissociada de esa verdad que vivimos en el fondo de nuestra carne? ¿Cómo esbozar un *logos* del mundo que aspire a coincidir con esa verdad que vibra de antemano en nuestra carne?

Pienso que ciertos sufrimientos psíquicos que padecemos, como la angustia mental, brotan de una mente que juzga sobre lo que padecemos de forma dissociada del modo como genuinamente nuestra carne juzga en silencio el sufrimiento como realidad intrínseca y ligada naturalmente a la vida que somos. Nuestra carne nos habla de un sufrimiento de modo inmediato e inocente que culmina interiormente en un júbilo, porque en ese mismo sufrir se alcanza el gozo y, por eso, se trata de un lenguaje unificado y carente de toda dicotomía. En cada uno de nuestros gestos, ademanes y expresiones corporales nos sufrimos y gozamos a nosotros mismos con total naturalidad y sin ninguna disociación y contradicción alguna con ese ser que somos radicalmente. Sin embargo, en la angustia mental vivimos una pugna entre los deseos del alma y los deseos del cuerpo entendido como cuerpo objetivo, como *res extensa*. De acuerdo al concepto de angustia kierkegaardiano, al que Henry se refiere en su obra *Incarnation*, la angustia construye una dialéctica de dos términos irreconciliables como son el alma y el cuerpo comprendido como *res extensa*.

“*Le Concept de l’angoisse* construit une dialectique selon laquelle aucun des termes ne peut subsister en son état—ni le corps comme simple corps, comme animalité brutale, ni l’esprit reposer et demeurer en soi (...) aussi longtemps qu’ « il a son moi hors de soi », en raison de sa relation paradoxale à un corps extérieur qui est le sien. C’est ce rapport équivoque de l’homme à l’esprit ou de l’esprit avec lui-même qui est au cœur de l’angoisse”. (Henry 2000, 279-280).

¿Cuál es el corazón de la angustia mental, de este sentimiento que se vive como una angostura? El corazón de la angustia reside en vivir de acuerdo a una mente que juzga la vida misma sin escuchar ni considerar el lenguaje de la carne, por eso mismo es un padecer que nos aísla de la vida misma, de las posibilidades de crecimiento y apertura que la vida comunica de modo inmediato en las impresiones de nuestra carne.

El sufrimiento que vivimos en la carne nos habla de un padecimiento en el que todo nuestro ser esta implicado, nada de lo que somos está fuera de este sufrir y, por eso, es una autoafección que nos liga a la verdad más plena e íntima de nosotros mismos. También se trata de un padecimiento que no es un mero padecer, sino que su fondo esencial consiste en aumentar en nosotros de modo irrestricto la *dynamis* de cada una de nuestras potencialidades hasta culminar en el gozo de ser quienes somos. Todas las expresiones culturales artísticas son modalidades de cómo la vida en nosotros alcanza lo mejor de sí, a partir de ese *pathos* del sufrimiento que hemos recibido por el simple hecho de vivir. Sin embargo, el sufrimiento que resulta de la angustia mental difiere de ese sufrimiento donado en la carne. Se trata de un padecimiento que vive nuestra mente de manera aislada con respecto a nuestro cuerpo, en el que nos experimentamos presos de una mente que ha bloqueado toda comunicación con el lenguaje inscrito en el cuerpo.

El fondo lingüístico que subyace a la angustia mental procede de un *logos* del mundo que ha renunciado a su vínculo originario con el *logos* de la carne y, por lo tanto, a su relación intrínseca con el *Logos* de la vida. ¿Cómo permitimos que la mente abandone su aislamiento y se abra a un diálogo con la vida y al lenguaje rico inmerso en ésta? Pues de la experiencia simple del silencio que anida en nuestro cuerpo. En efecto, la carne habla en nosotros en medio de un hondo silencio y es justamente ese silencio el que permite que cada uno de nuestros gestos corporales comuniquen máximamente lo que somos con hondura y profundidad. Tal como el silencio entre notas musicales es necesario para que las notas suenen con su propia riqueza y alcancen entre sí una armonía, así también el silencio que configura el lenguaje de la corporalidad es importante para que la mente se abra a acoger una palabra con apertura a la vida

La corporalidad comprendida como carne tiene el poder de comunicar lo incomunicable de nuestro ser en el silencio de sus movimientos. Pienso que la sabiduría del cuerpo reside fundamentalmente en esta

paradoja en la que se fundamenta la comunicación humana, precisamente revelar lo que es máximamente incommunicable, pues en su decir se desvela la densidad de ser que somos. ¿Qué significa que nuestro cuerpo subjetivo comunica lo que es de suyo incommunicable? En nuestra carne, se revela la *Parusía* del absoluto, ella comunica la presencia de lo que es más absoluto en nosotros, a saber, nuestro nacimiento a la vida, que Henry denomina nacimiento trascendental. En el séptimo capítulo veremos cómo esta noción henryana se inspira en el pensamiento místico del Maestro Eckhart, pensamiento que, a juicio de Henry, es un camino que lo ayuda a elaborar con mayor profundidad su propia fenomenología de la inmanencia. A mi juicio, esta noción es una noción filosófica que brota de la misma experiencia que tenemos al constatar la impotencia de nuestra carne tanto para darse a sí misma la vida en la que se autoafecta y también para ejercer en plenitud sus poderes. Ciertamente la noción de nacimiento trascendental se encuentra en sintonía con la teología cristiana, cuya verdad central es el Verbo de Dios que se hace carne, no obstante, tal sintonía resulta de una intuición filosófica henryana que constata en la experiencia misma, en el *pathos* de nuestra vida la precariedad y la no autosuficiencia de nuestra condición humana. En efecto, ¿qué nos quiere decir Henry con nacimiento trascendental? Nos quiere decir que nacemos verdaderamente a la vida en la autodonación de una Vida que explica la autoafección de esa vida finita que somos: “La Incarnation nous révèle notre propre génération dans la vie, notre naissance transcendantale”. (Henry 2000, 369).

Nuestro verdadero nacimiento y lo que revela nuestro sí más íntimo es el ser generados en la Vida que ininterrumpidamente se autodona y se abraza a sí misma. En *C'est moi la vérité*, Henry explica el significado de este nacimiento trascendental:

“La génération de ce Soi singulier que je suis moi-même, Moi transcendantal vivant, dans l'auto-génération de la Vie absolue, c'est cela ma naissance transcendantale, celle que fait de moi l'homme véritable”. (Henry 1996, 133).

La singularidad de mi ser queda resguardada precisamente porque mi vida finita descansa en una Vida que no cesa de autoafectarse en mi carne. La carne es el testimonio de mi singularidad y de mi incommunicabilidad. Por lo tanto, es también el fondo desde donde nace toda palabra que resuena y me moviliza desde adentro, porque dicha palabra habla de mí mismo, de quien soy verdaderamente.

5.3.2 La soledad y el amor como lenguajes esenciales y complementarios de la carne. La comunidad descansa en la reconciliación de ambos lenguajes.

En mi carne experimento la soledad de mi ser, en cada tonalidad que impresiona mi carne se testimonia esa soledad que es precisamente la incomunicabilidad de mi ser. Esta experiencia de soledad no corresponde a un estado psicológico referido a un momento biográfico del viviente, a un momento de duelo o de pérdida. Para Henry, la soledad es la esencia de la vida, es el *pathos* en el cual se manifiesta lo absoluto del ser en el sentido que solo yo padezco y me alegro de esa vida que recibo. (Véase Henry, 1963, 355) Precisamente, la soledad se experimenta como ese *pathos* que me moviliza desde adentro al encuentro con el otro, a un encuentro que no se satisface en el aparecer del mundo en que el otro está fuera de mí, como algo trascendente. Esta soledad, que es el sufrirme a mí mismo como un ser único, es un querer la presencia original del otro en mí, es un querer donar mi incomunicabilidad a ese otro para vivir en una comunidad de amor. Esa presencia original del otro en mí no implica una presencia necesariamente física, sino fundamentalmente afectiva.

El retorno al silencio de la carne nos habla de la necesidad ulterior de expresar y comunicar esa unicidad del ser en una comunidad afectiva, ligada fundamentalmente en y por el amor. Estar en presencia de ese silencio que habita en la carne significa escuchar y acoger estas necesidades del viviente, las que se reclaman mutuamente. La soledad ontológica del viviente se repara en la comunidad de amor y la comunidad de amor se hace comunidad precisamente en el resguardo de esa soledad, para culminar en lo que esencialmente es el *pathos* de amor y no en una fusión entre los sujetos.

Dicho con otras palabras, mi propuesta esencial en este capítulo es la siguiente: Si conozco el lenguaje propio y verdadero de mi carne me dispongo a reconocer mi soledad ontológica. En el centro mismo de esa soledad, capto simultáneamente el deseo de querer donar a otro mi soledad, de querer comunicar al otro mi subjetividad, tal como se dona a mi carne en primera persona, aunque sea sólo de modo parcial. Sólo el amor posibilita liberar mi soledad ontológica, soledad que autoexperimento en todos y cada uno de mis gestos y poderes corporales. En efecto, esta soledad se encuentra abrumada en el fondo de mi intimidad, toda la afectividad que vivo en mi carne solitariamente se traduce en un dinamismo que necesito expresar y liberar para que no se repliegue en la noche de mi subjetividad. Henry está consciente de que el sufrir primitivo que

conlleva la vida es un afecto endógeno, del cual no podemos sustraernos. Ciertamente no podemos renunciar a esa soledad que vivimos en nuestra carne, pero sí liberarla y canalizarla por medio del amor:

“Il est l’auto-affection, l’auto-impression, le souffrir primitif de la vie acculée à soi, écrasée sur soi, acablée sous son propre poids, la vie s’affectant elle-même non pas comme le monde l’affecte selon une affection à distance, ponctuelle, lacunaire, à laquelle il lui est loisible de se soustraire, en se déplaçant par exemple, en détournant le regard” (Henry, 1990, 174).

El arte ciertamente es una *praxis* que contribuye a elaborar dentro de nosotros mismos todo ese lenguaje inscrito en nuestra carne. No obstante, la liberación de ese lenguaje afectivo por medio del arte no es absoluta, sino sólo parcial porque el artista dona a través de su imaginación una obra de sí mismo, mas no todavía el absoluto de su singularidad. La palabra ya plasmada y transfigurada de ese lenguaje de la carne quiere precisamente decir ese lenguaje que acontece en nuestra carne para recrearlo, para terminar de fraguar lo que conocemos de antemano en el silencio, pero que requiere ser esculpido en nosotros. Eso que conocemos de antemano en el silencio de nuestra carne es precisamente el sentimiento de nuestra propia singularidad.

En efecto, la comunidad entre los vivientes se gesta de modo anticipado en el lenguaje de su carne, sin embargo, toda la riqueza contenida en dicho lenguaje aflora plenamente al momento de expresar y liberar mediante la palabra ese *pathos* que tiende a replegarse dentro del viviente y que necesita ser exteriorizado para encauzar las fuerzas opresivas de ese *pathos* en fuerzas creativas y expansivas. Considero que la comunidad no es meramente una torrentera afectiva subterránea, como afirma Henry, es también un ámbito en que los vivientes comunican mediante la palabra aquello que la experiencia estética no alcanza a canalizar ni a liberar porque la vida del viviente goza de un fondo aun más de inagotables posibilidades.

¿Cómo Henry explica la comunidad? En *Phénoménologie matérielle*, Henry explica la comunidad como un Fondo⁷, como un Fondo en que los vivientes están en presencia de lo mismo, coinciden en un mismo *pathos* en el que todos beben el agua de una misma fuente:

“Cette épreuve est l’autre qui a le Fond en lui comme le moi a le Fond en lui. Mais cela ni le moi ni l’autre ne se le représentent. C’est pourquoi c’est le Même dans lequel ils sont abîmés l’un et l’autre. La communauté est une nappe affective souterraine et chacun y boit la même eau à cette source et à ce puits qu’il est lui-même, mais sans le savoir, sans se distinguer de lui-même, de l’autre ni du Fond”(Henry 1990, 178).

Me interesa destacar la relación que se da entre la carne y la comunidad. No existe propiamente comunidad sin el lenguaje afectivo que se dona en la carne. La comunidad de los amantes se funda

⁷ El Fondo de la vida está escrito con mayúscula porque la vida del viviente encuentra su razón de ser en la comunidad y la comunidad es precisamente ese Fondo.

precisamente en el deseo que cada uno experimenta en su carne por el otro y la relación erótica se funda precisamente en ese deseo que anticipadamente impulsa y mueve todos sus gestos y sus encuentros. Pero ese deseo es de suyo invisible, es un torrente afectivo en que los amantes coinciden en el mismo afecto. Esto acontece en toda relación afectiva. En el caso de la madre y su hijo, el lenguaje que dirige toda la relación es precisamente este afecto amor, expresado en todos y en cada uno de los gestos corporales de ambos tanto en el tono de voz, en los abrazos que se regalan, en la dirección de sus cuerpos, todo ese lenguaje comienza y culmina en la carne de esa madre y de ese hijo. Ese lenguaje de amor penetra toda la relación de un modo tal que anticipa toda palabra que busca consolidar aun más ese vínculo. En efecto, aun cuando este lenguaje corporal es silencioso y no precisa una palabra del mundo para decir lo que quiere decir, toda palabra que emerja de este vínculo es un medio para canalizar todos esos afectos negativos, tales como la angustia, la ansiedad y la desesperanza, los cuales tienden a replegarse en los rincones del alma de cada uno. La palabra que nace del lenguaje del amor posibilita, incluso más que el arte, transformar las impresiones asfixiantes de la carne, en fuerzas afectivas que expanden y gestan más vida tanto en la vida de la madre como en la vida del hijo. Las palabras liberan en el sentido de que, a través de ellas, se recrea nuevamente todo esa verdad afectiva que se vive anticipadamente en la carne de ambos.

No coincido con Henry en esta idea de que en este Fondo ni el yo ni el otro nos distinguimos propiamente. En ese Fondo, el viviente queda sustraído al parecer de su propia subjetividad, de su propia singularidad para casi desaparecer en un pozo común donde todos los vivientes se autoafectan en una “vida común” que Henry no termina de precisar. Esa vida en común es un afecto que vibra y resuena en mi carne como también en la carne del otro .

En efecto, ¿cuál es el *Archi*- afecto que nos impulsa al encuentro con el otro, sin que perdamos nuestra singularidad? El amor. Sin embargo, para Henry, el amor es un ideal que se da estrictamente en una comunidad teológica en la que cada viviente es hijo de la Vida absoluta y es a través de esa Vida que los vivientes se relacionan entre sí:

“La vie dès lors commande l’amour à tous les vivants en leur donnant la vie, en les générant comme ses Fils—ceux qui s’éprouvant eux-mêmes dans l’épreuve de soi et dans l’amour de la Vie son prédestinés à n’être plus rien d’autre que cette épreuve et son amour.” (Henry 2004a , 63).

¿Pero acaso el amor es sólo un ideal exclusivo de una comunidad teológica, o es también un lenguaje universal ya presente de algún modo en una comunidad de hombres de este mundo? Considero que el amor es

posible en toda comunidad porque la carne, aunque es invisible para mundo, proyecta en este mundo un lenguaje, que es esencialmente el lenguaje del amor.

¿Cuál es el modo originario en que los vivientes se comunican entre sí en la comunidad, que describe Henry en *Phénoménologie matérielle*? En esta obra, no hay una elaboración del amor como el movimiento que explica el fundamento ulterior de toda comunidad afectiva, ni tampoco un examen detenido de que el amor en cuanto tal es el movimiento que esencialmente libera a la vida del viviente de su soledad radical y por lo tanto, como afirma Henry, de la noche misma en que cada uno experimenta su vida. Con respecto a la experiencia estética, el arte tiene la virtud de expandir el *pathos* de esta carne sufriente sólo en tanto que el artista y sus destinatarios buscan esa creación como un medio para expresar amor. De lo contrario, si el artista y sus destinatarios se vuelcan a esa creación para fugarse de la vida, como un medio para escapar de sus angustias, la vida se hará visible en el mundo de un modo sólo parcial, puesto que todo ese quehacer artístico estará desprovisto de su verdadera esencia, que es donar al mundo la admiración por la bondad intrínseca de la vida. El arte donará el esplendor de la vida si toda su *praxis* tiene como justificación final recrear a cada viviente en la belleza para así disponerlos al amor. Si el arte no contempla el amor como su principio y su fin, no causa en profundidad una verdadera liberación en la vida de los vivientes. Necesitamos ir en busca de un saber que esté aun más próximo a la vida misma, de un saber que nos permita repetir la experiencia de ese movimiento afectivo en el cual nuestro cuerpo subjetivo accede a la vida propia, a la vida del otro y finalmente a la Vida absoluta en la que justificamos el amor por la vida misma.

En primer lugar, la relación intersubjetiva requiere que los sujetos que conforman dicha relación sean capaces de estar en presencia consigo mismos, de vivir el peso de su soledad sin querer fugarse de sí mismos. En efecto, sólo en la carne experimento una unidad entre ese ser que soy y todas esas impresiones puras en las que me autoafecto. El sufrimiento, el deseo, la desesperanza, o también la alegría, la satisfacción y la esperanza son impresiones que hablan de mí porque en el fondo yo soy todas esas impresiones. Por otra parte, mi cuerpo orgánico queda transfigurado inmediatamente por estas impresiones puras porque mi cuerpo orgánico cede a esa fuerza afectiva que brota de mi cuerpo subjetivo. Mis órganos hablan de mí porque yo habito afectivamente en cada uno mis órganos.

¿Qué causa finalmente que yo entre en relación con mi carne, que viva esas impresiones tanto negativas como positivas, sin máscaras, sin miedo a sentirme asfixiado en mi propia soledad? El amor, porque sólo a través de él vivimos el verdadero tiempo en que la vida se nos revela y que es un presente eterno sin cortes ni interrupciones porque corresponde al tiempo en que nuestro cuerpo realiza y experimenta dentro de sí sus

movimientos. Mi cuerpo realiza sus movimientos en un tiempo en el que no hay estrictamente un “antes” o un “después” que pueda determinar concretamente, pues de lo contrario, si pretendiera estructurar cualquier movimiento de mi cuerpo en tiempos separados, definitivamente tendría que distanciarme de esa experiencia íntima en la que estoy presente en cada movimiento de mi cuerpo. El tiempo de la vida, que es el tiempo de mi corporalidad, es la experiencia de mi autoafección y de mi autopresencia en cada uno de mis gestos y poderes corporales.

Henry realiza una fenomenología del tiempo de la vida, del tiempo que vive nuestro cuerpo. No obstante, pese a su comprensión profunda de este tiempo que vive nuestro cuerpo, de esta autopresencia que vivimos en cada acto corporal que realizamos, Henry no vincula esta comprensión del tiempo con la experiencia de quienes son capaces de amor, de fundar una comunidad de vida. Estos seres capaces de amor aman porque gozan cada uno singularmente de esta experiencia de estar autopresentes a sí mismos y por esa autopresencia están presente uno al otro. En efecto, la comunicación de los vivientes se da propiamente por el amor y es posible esta comunicación ya en este mundo porque cada viviente es autopresente a sí mismo. En esa comunidad teológica henryana esta autopresencia es absoluta porque cada viviente se autoafecta no sólo en sí mismo, sino en la Vida que es raíz de toda vida.

Mi carne vive ese tiempo en que no existe distancia alguna entre el yo como sujeto afectante y como sujeto afectado porque las impresiones de la vida, como el sufrir, son radicalmente ese yo mismo, ese yo sufriendome sin librarme de ese sufrir, preso en ese sufrir. “Entre la souffrance et la souffrance il n’ y a rien. Pour celui qui souffre, aussi longtemps qu’il souffre, le temps n’existe pas”(Henry 2000, 85). En efecto, si vivo en esa presencia, en ese silencio en el que me experimento sin ocultar lo que padezco, estoy a la escucha de mi ser y de otro ser, que se siente y vibra en mi carne como una presencia también. No se trata de una presencia física del otro, se trata de un afecto por el que se me revela el otro y su necesidad de amor, tal como yo experimento en mi soledad mi anhelo de amor. Sin embargo, en ese mismo sentimiento de presencia del otro se me revela la insuficiencia de ese otro para colmar mi necesidad de amor. Henry sostiene que nuestra carne padece, tiene necesidades de todo tipo, las que atestiguan que ella no se basta a sí misma, pero no profundiza en que la verdadera necesidad de nuestra carne es el amor, es decir, que alguien me reciba sin condiciones mi soledad y mi singularidad radical, aunque sea de modo parcial. En *Paroles du Christ*, Henry explica por qué nuestra carne no se basta a sí misma:

“Le plus remarquable est un ensemble de besoins qui attestent qu’aucune chair ne se suffit à elle-même. Il lui faut sans cesse se nourrir, prendre soin de soi, se protéger de diverses façons aussi bien contre les périls qui

la menacent de l'extérieur que contre le danger intérieur qui ne cesse pas: à savoir tous ces besoins qui exigent impérativement d'être satisfaits"(Henry, 2002, 7).

La unidad de los órganos corporales para alcanzar la salud y el funcionamiento del cuerpo es una buena analogía para comprender la necesidad de amor y de comunidad que hay en cada hombre que es verdaderamente un "moi", es decir un yo que nace en el fondo de la Vida. Tal como los órganos de nuestro cuerpo requieren del auxilio de los otros órganos, así también yo que padezco, que sufro, necesito del otro y de otros para poder vivir, aunque no sólo para adquirir bienes materiales, sino fundamentalmente para adquirir los bienes humanos, como son el amor y la amistad. El amor es el movimiento natural de la vida por abrazar más vida, de querer unirse a la fuente de donde emana la vida en su esencia.

Es en nuestra carne donde experimentamos nuestra soledad, pero en esa misma experiencia sentimos el deseo natural de liberar y de comunicar dicha soledad, que se esconde de la mirada del mundo. El amor es el movimiento que nos libera, que nos salva de esa ilusión trascendental por la cual proyectamos en nuestro ego mundano todas nuestras ansias de vivir. Henry concluye que es precisamente a causa de esta ilusión trascendental del ego que olvidamos nuestra finitud e impotencia. Nos ilusionamos de los poderes que brotan de nuestra carne, viviendo así una cierta autosuficiencia, una cierta independencia y olvidamos que en el fondo más íntimo de esa carne, existe un padecer, un deseo de un amor que sólo encuentra satisfacción definitiva en una Vida que nos abraza en esa soledad más íntima: "Ainsi naît l'illusion transcendantale de l'ego, illusion par laquelle cet ego se prend pour le fondement de son être." (Henry 1996, 177).

El *logos* del mundo es una palabra que ha padecido los efectos de esa ilusión trascendental, en el sentido de que se ha transformado en un lenguaje que ha olvidado su propio origen y comienzo. Pero ese origen se recupera en un ámbito de máxima inmanencia, que es precisamente la memoria inmemorial de la carne. En el capítulo siguiente, ahondaremos en esta memoria inmemorial y la implicancia que tiene esta reflexión para restaurar la unidad perdida entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo.

¿Cuál es la tarea principal de la filosofía? Volver a recordar que el verdadero saber comienza y culmina en aquello que recibimos pasivamente sin más, pero que es el principio y el motor de todo nuestro dinamismo libre. El corazón de esta filosofía descansa en un pensamiento que se detiene con asombro en ese saber que habita como noticia en nuestro cuerpo. Se detiene en ese saber recibido en nuestro cuerpo no para explicar el cómo de su génesis, sino que desde la certeza de su verdad pretende que recuperemos la admiración por la vida misma, que hemos recibido sin ninguna explicación, más que únicamente hacer de ella una obra de arte como

expresión de amor a esa Vida que nos fundamenta y que nos afecta ininterrumpidamente. Se trata de una filosofía artística, pues su labor principal consiste en recrear la vida desde un pensamiento liberador, catártico que busca animarnos desde el amor y desde la admiración a la vida misma. Es una filosofía artística en un doble sentido: a) es un pensamiento que ha retornado a la inmanencia de la vida y b) una vez que este ha sido transfigurado por la riqueza de la vida, elabora un lenguaje cuyo fin es transformar los pensamientos opresivos en pensamientos expansivos que impulsan al júbilo.

El pensamiento que anida al interior de esta filosofía artística tiene su fuente en la memoria de la vida, memoria inmemorial en la que están inscritas todas las posibilidades en que la vida se autocreienta y da más de sí de modo irrestricto. El arte es una posibilidad que libera el *pathos* asfixiante de la vida, pero no libera al viviente de su soledad ontológica. Es precisamente el amor el *pathos* que libera al viviente de su soledad y la resguarda.

Considero que la filosofía recupera su poder de comunicar si descansa en este lenguaje que subyace en la corporalidad. En efecto, apreciamos una profunda unidad en los sentidos corporales, cada sentido es en sí mismo un movimiento subjetivo en que recibimos una nueva encarnación y cada uno de estos sentidos coopera al fin del sentido superior de forma unitaria desde una unidad más profunda, que es la unidad inmanente de nuestra subjetividad. Esa unidad más profunda desde donde brotan todos los movimientos corporales explica esa sabiduría del cuerpo, una sabiduría que transparenta la vida en sus mismas leyes y principios.

Mi interés es descubrir cómo elaborar una filosofía encarnada que permita revelar la vida sin representarla conceptualmente, de modo análogo a como lo logran las artes corporales. Creo que la tarea de la filosofía tiene un alcance de mayor envergadura que solamente teorizar la realidad a través de conceptos. Su actividad más íntima consiste en interpretar y también en modificar la vida misma a partir de un sólo y único pensamiento ligado a la experiencia fundamental de recibir la vida como don, como algo dado de modo absolutamente pasivo. Su labor principal es inspirar y conducir toda la investigación intelectual hacia la contemplación de ese pensamiento nutricional que nos alienta a buscar más vida dentro de nosotros. Así como nuestro cuerpo experimenta gozo en cada uno de sus sentidos, la filosofía puede también recrear ese gozo de vivir en cada una de las aproximaciones *teóricas* que formule de la realidad, en estimular la vida desde un pensamiento inclinado naturalmente a la belleza, que aspira a detenerse en profundidad en la simplicidad de vivir sin más para así modelar y guiar todo nuestro pensamiento y psiquismo al amor por la vida misma, al gozo de vivir más allá de toda circunstancia.

Esta filosofía artística se inspira en el pensamiento henryano sobre el arte. Para Henry, el arte es una experiencia liberadora, un camino que permite acceder a la vida tal como la experimentamos en el fondo de nuestra subjetividad. Y el arte nos libera de una vida anónima, de una vida que se vuelve pura exterioridad. Así también la filosofía artística es una manera de pensar de forma creativa, que de forma análoga al arte busca aliviarnos de una vida que nos oprime por dentro. Esta filosofía nos libera de pensamientos opresivos y nos salva a partir de un pensamiento que es precisamente el de amar y de admirar la vida que nos habita.

VI. Recuperar la noción de memoria inmemorial como fuente de la comunicación humana.

6.1. Noción de memoria inmemorial.

El arte y el lenguaje del cuerpo revitalizan el *logos* del mundo, lo depuran de todo lo contingente e impersonal y lo liberan de ese querer hablar sólo de lo que es exterior a la vida misma para transformarlo en un lenguaje que interpela la intimidad de quien habla y de quien escucha también. Tanto la experiencia estética como el lenguaje corporal preparan un *logos* del mundo mejor dispuesto para liberar y comunicar la vida en su *pathos*, sin embargo, la depuración de este *logos* del mundo se alcanza de un modo más pleno en el reconocimiento de la memoria inmemorial, memoria que configura el ser de nuestra carne. Es en esta memoria donde descansa el fundamento ulterior de la palabra, del *Logos* de la vida. La palabra reside en la memoria inmemorial porque esta memoria es la disposición de la carne y de todo nuestro ser para concebir y mentar todo verbo, lengua o palabra. Es el ámbito donde reconocemos el *Logos* de la vida, el lenguaje íntimo en que el *pathos* de la vida nos habla con transparencia y simplicidad. En efecto, una palabra resuena en nuestro interior porque nuestra carne al ser memoria la reconoce dentro de sí y, a la vez, la memoria expande y libera el excedente de vida que en ella habita a partir de una palabra que explicita lo que hay potencialmente inscrito en ella.

En efecto, la noción de memoria inmemorial aparece mencionada explícitamente en *Philosophie et phénoménologie du corps*, en *Incarnation* y en *C' est moi la Vérité*:

“La mémoire originaire de notre corps est l’habitude, notre corps est, avons-nous dit, l’ensemble de toutes nos habitudes. (...) Le corps porte en lui la profondeur de son passé. Cette profondeur, toutefois, est aussi bien là l’absence de toute profondeur, car elle est une transparence absolue” (Henry 1965, 140).

“Cette immanence en ma chair de tous ses pouvoirs fait de celle-ci le lieu d’une mémoire originelle. Que l’homme soit mémoire veut dire dans la pensée classique que la mémoire est une pensée, la capacité de la conscience de se représenter des événements ou des sentiments disparus (...) Cette mémoire, avec sa clarté et ses lacunes, en cache une autre, plus profonde. C’est la mémoire d’un corps qui se souvient chaque fois de la manière de prendre la statuette, de se mouvoir vers elle pour s’en saisir”. (Henry 2000, 206).

¿Cómo accedemos fenomenológicamente a la memoria? En *Philosophie et phénoménologie du corps*, la memoria encuentra su fundamento en el hábito del cuerpo, en esa disposición permanente de nuestro cuerpo por conocer y transformar el mundo desde sí mismo a partir de un conocimiento ontológico de sus propios movimientos. Nuestras manos pueden aprehender objetos sólidos, pues existe en nuestro cuerpo la disposición permanente de aprehender objetos y esa pura posibilidad es la raíz de todos los movimientos actuales de aprehensión de un sólido y de la repetición espontánea de esos mismos movimientos. El hecho que la memoria del cuerpo encuentre su fundamento en el hábito hace que sea una memoria distinta a esa memoria tradicional, que se limita al mero recuerdo intencional de cosas ya pasadas. La memoria corporal no se limita al pasado, pues ella es fundamentalmente la posibilidad permanente de nuestro cuerpo de conocer y reconocer sus movimientos en sí mismo.

La manera de acceder fenomenológicamente a la memoria es constatar por experiencia que nuestro cuerpo transforma el mundo desde sí mismo, desde una inmanencia en la que guarda y conserva la llave de acceso al mundo tanto en sus movimientos simples como en los más complejos. Todos nuestros movimientos corporales brotan de una esfera de inmanencia absoluta, nuestros movimientos no son nunca movimientos nuevos o aislados. Por esa razón, decimos que estamos siempre prestos a movernos corporalmente porque nuestro cuerpo es hábito, es decir una posibilidad general e indefinida de conocimientos, como una posibilidad real de mi yo de estar preparado de antemano para acercarme y apropiarme del mundo.

¿Qué significado tienen las siguientes palabras enigmáticas de Henry: “Le corps porte en lui la profondeur de son passé. Cette profondeur, toutefois, est aussi bien l’absence de toute profondeur, car elle est une transparence absolue”. (Henry 1965, 141). Significa que nuestro cuerpo lleva en sí mismo un saber innato con el que dirige inteligentemente todas sus acciones sin ningún intermediario, sin ayuda de una conciencia que guarde el registro de sus movimientos. Significa que en nuestro cuerpo existe un saber más antiguo, un autoconocimiento inmediato de sus movimientos que le permite reconocer el mundo antes de que el mundo le sea dado actualmente. Podemos decir que las cosas de este mundo se nos donan a nuestro cuerpo de dos maneras: de modo habitual y de modo actual. De modo habitual, mi cuerpo es una pura potencia de hacer, una potencia de aprehender sólidos, sin embargo, ese mismo poder le permite reconocer y aprehender en acto un sólido. En definitiva, mi cuerpo recuerda el mundo porque su ser es una potencia, un poder dispuesto a reconocerlo de antemano. García Jarama explica la importancia de que el cuerpo sea memoria y hábito:

“El mundo, por su parte, aparece como el conjunto de las experiencias de mi cuerpo: término de mis movimientos reales o posibles: es decir, el cuerpo es un poder cuyo conocimiento no está limitado a un instante, sino que reviste el carácter de ser la posibilidad real y concreta de que un mundo me sea dado; dicho de otra manera, esto es un hábito (*habitude*), y el cuerpo entonces es el conjunto de los hábitos, siendo el mundo el término de los hábitos.”(García Jarama, 2007, 393).

La unidad de movimientos corporales que observamos en el ejemplo de Henry de trazar con el índice una curva imaginaria en el espacio nos muestra cómo el cuerpo a partir de sí mismo, de su memoria realiza ese tipo de acción de manera espontánea, pronta, en la que debe coordinar los movimientos en un sólo y armonioso movimiento. En efecto, trazar la curva imaginaria con el índice supone pasar de una sensación motriz a una sensación visual, teniendo la certeza de que hay una relación entre ellas, de que se corresponden y que somos nosotros quienes realizamos todos esos movimientos:

“Le mouvement qui saisit la courbe tracée dans l’espace se décompose assurément en un mouvement de ma main et en un mouvement de mon regard, mais cette décomposition s’accomplit à l’intérieur de la sphère transcendantale et n’aboutit à aucune division véritable, elle exprime plutôt l’unité de la vie concrète de l’ego”. (Henry 1965, 127).

¿Es nuestra conciencia intencional la que conoce la relación entre estas sensaciones motrices y visuales y que permite la unidad y coordinación de ambas? Si fuese nuestra conciencia intencional la que conoce los movimientos de nuestro cuerpo, entonces nuestros movimientos perderían la flexibilidad, la espontaneidad, la inteligencia simple con la que naturalmente se mueve porque implicaría ir cada vez al archivo del pasado de la conciencia y, por lo tanto, observaríamos movimientos interrumpidos cada cierta frecuencia. Pero podríamos postular que los movimientos del cuerpo tienen su fundamento en el inconsciente, en un nivel más inferior que la razón teórica. Por el contrario, considero que no es tampoco el inconsciente la raíz desde donde brotan nuestros movimientos corporales, en especial los que conllevan una complejidad mayor como lo apreciamos en el cuerpo de una bailarina cuyo movimiento persigue transmitir sentimientos que apelan a la idiosincrasia de toda una nación. Los movimientos graciosos de esa bailarina, impregnados de afectos y que resuenan profundamente en sus espectadores, brotan de un estrato de inmanencia más hondo que la conciencia y que el inconsciente. Henry identifica ese estrato de inmanencia con la memoria inmemorial y Biran con la reminiscencia.

En la medida en que nos adentramos en la memoria, podemos reconocer en ésta estratos de interioridad cada vez más hondos y radicales. El primer estrato de la memoria corresponde a la memoria corporal, el

segundo a la memoria formalmente del alma y, por último, el estrato más íntimo corresponde a ese fondo del alma que se identifica con el *Archi Logos* de la vida. Esta división de estratos dentro de la memoria nos podría suscitar el pensamiento de que la memoria carece de unidad y, en verdad, es todo lo contrario. La memoria es de suyo unidad porque es la interioridad más honda en la que nuestro yo está todo él y reunido. Por consiguiente, estos estratos obedecen tan sólo al modo como nuestra razón conoce progresivamente hasta el límite de su esfuerzo una realidad que, por su naturaleza, la rebasa infinitamente.

Aunque estos estratos de la memoria no aparecen tratadas explícitamente en Henry, sí podemos apreciar una evolución en el modo como trata fenomenológicamente la noción de memoria en su obra temprana *Philosophie et phénoménologie du corps* en comparación con otras obras más tardías tales como *Incarnation* y *C'est moi la vérité*. En *Philosophie et phénoménologie du corps*, la memoria aparece ligada al hábito que permite reconocer y conservar los movimientos corporales. Mientras que en *Incarnation* y en *C'est moi la vérité*, la memoria aparece ligada a los *archi* afectos de la carne como son el sufrimiento y el gozo, para culminar en la dimensión más íntima de la memoria que Henry llama memoria inmemorial.

En *C'est moi la vérité*, Henry identifica esta noción de memoria con aquel antecedente de la Vida sobre todo viviente y también con lo Inmemorial: “Le déjà absolu de la jouissance autarcique de la Vie, c'est là l'Immémorial”(Henry 1996, 190).

Se trata, entonces, de una memoria sin memoria, de una memoria que hunde sus raíces en la profundidad de un pasado olvidado que carece de toda coordenada temporal. Es la memoria de la vida. Esta noción, pese a la importancia que tiene para la filosofía afectiva de Henry, no obstante, aparece tratada brevemente en las tres obras mencionadas anteriormente. En consecuencia, la reflexión que realizaré en torno a la memoria henryana se basa en parte en los pocos textos en los que ésta aparece mencionada y, por otra parte, en una interpretación que se apoyará en considerar a la memoria como la fuente del lenguaje y de la comunicación humana. Una vez examinada la memoria como la fuente del lenguaje, investigaremos cómo la fuerza de la memoria puede emplearse para restaurar la unidad perdida entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo.

Esta memoria original, cuyo dinamismo opera previamente a toda intervención del pensamiento y de la imaginación, contiene una gran riqueza para la comprensión del lenguaje humano. ¿Cuál es esa riqueza de la memoria no suficientemente explorada por Henry y que es de gran importancia para comprender la finalidad y el sentido de la comunicación humana? Este capítulo tiene como objetivo responder a esta interrogante y la manera de hallar una respuesta es profundizando en la memoria sin soslayar la dificultad que resulta del mismo

lenguaje al intentar reflexionar en torno a una realidad invisible a la razón. En efecto, la memoria se ubica en una región de inmanencia tan profunda que ninguna facultad puede dar cuenta de su realidad de manera genuina. Se nos presenta nuevamente la dificultad de cómo podemos hablar justamente de aquello que se nos escapa y que trasciende la capacidad de la palabra humana.

Considero que la única manera de resolver la dificultad para hablar de la memoria es a partir de un sincero esfuerzo por utilizar al máximo la capacidad de nuestro entendimiento hasta rebasar su propio límite, inspirado a su vez en la confianza de que todo lo que alcance pronunciar nuestro entendimiento acerca de la memoria depende y es fruto del mismo dinamismo inmanente en el que opera la memoria. Ese camino nos obliga disponer de un pensamiento que no olvida e intenta continuar y hasta imitar dentro de sus propios límites la *archiinteligibilidad* de ese *Logos* que emerge de la memoria de la vida. La oposición radical entre vida y mundo en el pensamiento henryano podría superarse con la convicción de que el pensamiento se funda en la misma fuerza de la memoria, fuerza que es común a la misma vida y a su *Logos*. Hace falta la confianza de que el pensamiento pueda elevarse más allá de sí mismo, pues él es también, según Henry, expresión de esa fuerza íntima, llamada memoria.

Nuestra subjetividad descansa en una fuerza primigenia que hace posible el despliegue de todas nuestras potencialidades y que cada de una ellas esté en posesión de sí misma. Todos nuestros poderes brotan de un poder más antiguo, un *archi* poder que es la memoria o el hábito.

Los movimientos inmanentes que realizamos en la vida cotidiana tales como imaginar, recordar, pensar y comunicar no podrían gestarse si en nosotros no existiera la disposición *a priori* y un registro inteligente del modo como llevamos a la *praxis* dichos movimientos. Cada uno de nuestros movimientos está en posesión de sí mismo en la autodonación de la vida que nos habita.

¿Por qué es importante que nos detengamos en la memoria? ¿De qué memoria se trata en esta memoria inmemorial? Henry insiste en aclarar que esta memoria se distingue de esa potencia singular que llamamos memoria representativa, memoria en la cual retenemos pensamientos e imágenes del pasado y que permite dar continuidad a nuestros razonamientos. Tener presente esta diferencia me parece fundamental para el propósito de esta investigación. No es una memoria entendida como una potencialidad ligada a la imaginación y al pensamiento; se trata de una memoria más profunda que habla de quiénes somos en el fondo de nosotros y de la cual se gesta una palabra distinta y original que nos mueve afectivamente por dentro.

La memoria es el estrato de interioridad más profundo que goza nuestra subjetividad y es la región donde brotan los movimientos más íntimos, como es el verbo de nosotros mismos. Dicho en otras palabras, dado que somos memoria, nos autoafectamos y somos presentes a nosotros mismos tanto en nuestros movimientos corporales como también en los del alma. En la memoria, estamos nosotros, pero también todo aquello que anticipadamente se gesta en el interior y que se hace visible cada vez que nuestras manos tocan o abrazan, tornamos la mirada hacia algún pasaje que nos atrae la atención y en todo lo que se hace carne en nosotros.

Gracias a la memoria, nos experimentamos a nosotros mismos de manera habitual sin rupturas o cortes de tiempo, porque de lo contrario no sería posible la *ipseidad*, es decir, el que coincidamos con nuestro ser de manera ininterrumpida y permanentemente. En efecto, la memoria es el hiperpoder de la vida que posibilita la autoafección y que estemos ligados al ser que somos sin posibilidad de romper ese lazo que nos une a la vida que nos habita. La memoria es el lugar donde nuestro ser se abraza primero a sí en el *pathos* de su parusía, en la presencia de sí mismo:

“Avant la pensée, avant l’ouverture du monde et le déploiement de son intelligibilité fulgure l’Archi-intelligibilité de la Vie absolue, la Parousie du Verbe⁸ en lequel elle s’êtreint”. (Henry 2000, 364) . Y Henry añade: “La première puissance est la mémoire et veut dire une force céleste, *cachée*, elle désigne le Père”(=passivité ontologique originaire à laquelle collabore l’Ego pour se souvenir de ce dont il se souvient)” (Revue Internationale Michel Henry, n° 3, 2012, 169).

La memoria es la pura posibilidad de poder, es esa potencia que no se identifica con ninguna facultad en particular, pero hace posible el acto de todas ellas, ya que cada una de ellas se autoexperimenta en el fondo de esta potencia. En efecto, ninguna facultad tendría la capacidad de pasar de la potencia al acto, sin que cada una de ellas se autoafectara en esta primera potencia.

Grégori identifica esta memoria henryana con una “fuerza primordial” : “C’est l’acte rapporté à sa dimension habituelle, c’est l’acte en tant que je peux l’accomplir et ne l’accomplir effectivement qu’en me saisissant de ce pouvoir, c’est en l’occurrence la possibilité pure et générale de préhension de cette boîte –et plus exactement encore, c’est la force primordiale que j’éprouve comme *le pur fait de pouvoir*”. (Grégori 2015, 86).

⁸ En nuestra memoria inmemorial, reconocemos la presencia de una Inteligencia, de una Inteligencia que antecede y es el origen de esa fuerza originaria en la que consiste dicha memoria. En efecto, si esta memoria es esta potencia primera que hace posible el acto de todas las potencias, ¿de dónde procede el origen de esta potencia primera?

Si bien es cierto que la vida en Henry no se identifica ni con la conciencia ni tampoco con el inconsciente del sujeto, considero que esta noción de vida se asemeja a la interpretación que le asigna Freud al inconsciente al vincularlo, finalmente, con una pulsión operante. Tanto para Henry como también para Freud, la vida es esencialmente afectividad. Y el fondo de esa afectividad descansa en esta memoria, que viene a coincidir, a mi juicio, con este inconsciente eficiente freudiano: “Freud afirma que ahora hemos alcanzado la convicción de que hay ciertos pensamientos latentes que no ingresan a la conciencia por fuertes que sean. La expresión inconsciente no designa meramente pensamientos latentes en general, sino en particular aquellos con un determinado carácter dinámico, a saber, aquellos que, a pesar de su intensidad y eficacia, se mantienen lejos de la conciencia” (Walton, 2012, 117) .

Pienso sinceramente que la fuerza y el dinamismo de estos pensamientos de los que nos habla Freud es de tal magnitud que nuestros discursos se forjan a partir de ese dinamismo. Es el mapa afectivo desde donde nacen todos nuestros relatos biográficos. Ahora bien ese mapa afectivo que da forma a nuestros discursos y relatos no se ubica en un estrato de la conciencia o en un plano emocional. Se ubica precisamente en este fondo íntimo que llamamos memoria, ámbito donde surge la *archi* inteligibilidad de la comunicación humana.

Me detengo principalmente en el carácter dinámico de este inconsciente freudiano, en esta fuerza afectiva que opera en la raíz del lenguaje y la comunicación humana. Dicho con otras palabras, todo discurso humano brota y alcanza su verdadero significado en esta memoria inmemorial, que no es un inconsciente, sino una conciencia no intencional en la que reconocemos nuestra identidad y en la cual confirmamos el sentido y valor de toda palabra que proferimos y escuchamos.

6.2. La memoria como disposición permanente al *Logos* de la vida.

6.2.1. Influencia de Maine de Biran en Henry respecto de la noción de lenguaje.

Henry hereda del pensamiento de Maine de Biran la idea de que el yo es esencialmente un “yo puedo”, un yo cuyo ser es presencia ante sí mismo y es el fundamento de todos sus movimientos y poderes que permiten la manifestación luminosa de un mundo. Maine de Biran define el ego como esfuerzo, como un poder ser que denomina libertad. Este poder es el sentimiento que revela que soy yo mismo la causa de mis movimientos voluntarios:

“Le sens de l’effort, dont l’exercice constitue la vie de *relation* et de *conscience*, étant une fois en activité, continue à s’exercer d’une manière uniforme et invariable dans toutes les parties de son domaine propre (...) Le mode fondamental de la personnalité individuelle renaît toujours identique, c’est toujours même rapport de la force à la résistance, même apperception immédiate, même moi”. (Biran 1963, 166-167)

Sin embargo, Henry critica del biranismo la reducción de la subjetividad a pura actividad y la manera de corregir este reduccionismo es a partir de lo que él denomina teoría ontológica positiva de la pasividad. Para Henry, nuestra subjetividad está ontológicamente estructurada por un elemento activo, pero también por un elemento pasivo. Somos cada uno de nosotros, un yo que se esfuerza por desplegar un conjunto de poderes que le permiten acceder de modo creativo en el mundo y transfigurarlos. No obstante, ese yo que somos cada uno de nosotros, no se agota en la pura capacidad de actuar, en el poder desplegar nuestras capacidades, pues de lo contrario, solamente seríamos presentes a nosotros mismos cuando decidiéramos actuar según una intencionalidad motriz específica. Es decir, si decidiéramos en un momento no poner en tensión nuestros sentidos, imaginación y pensamiento, dejaríamos de ser, en realidad, la experiencia de una existencia: ya no seríamos nada. Lo que define la esencia de nuestra vida es la impotencia de desligarnos de la vida que nos abraza y esa misma impotencia que nos habita, es la raíz de todos nuestros poderes. Henry señala:

“La racine commune de notre agir et de notre sentir est un pouvoir plus profond, qui les fonde l’un et l’autre, c’est l’habitude sur laquelle s’appuie l’unité de notre vie corporelle à travers toutes les modalités par lesquelles celle-ci se déploie, c’est l’être originaire du corps, enfin, c’est-à-dire l’ego. Ce qu’est, d’une façon plus précise, cette racine commune, seule une théorie de la passivité ontologique originaire nous permettrait de le comprendre” (Henry 1965, 227).

Sólo una teoría ontológica de la pasividad es capaz de recoger y prestar verdadera atención a lo que es propiamente la noción de hábito. En esta noción henryana de hábito, se encierra su concepción metafísica de la subjetividad. Es decir, una vez que profundizamos en la noción de hábito, estamos bien encaminados para abordar adecuadamente el ser mismo de nuestra subjetividad.

Somos originalmente un yo que se autoafecta. Esta autoafección es posible gracias a que en nosotros habita una vida que se experimenta a sí misma y es afectada por su propia existencia. El poder ser afectado por nuestra existencia permite que siempre estemos en presencia de nosotros mismos, independientemente de si nos

movemos o no. Este saber originario de nuestra egoidad es el saber fundamental que subyace a nuestro actuar y nuestro sentir y los fundamenta al uno y al otro.

Nuestra subjetividad corpórea se define ontológicamente por esta noción de hábito. Ese saber disposicional nos permite desplegar una variedad infinita de movimientos, pero lo más importante es que nos permite reconocer y conservar el ser de esos movimientos con el fin de repetirlos y tener una experiencia cada vez más honda, tanto en nuestro cuerpo como también en nuestra alma. Si observamos nuestro cuerpo nos damos cuenta que es capaz de variados movimientos y, sin embargo, están todos profundamente coordinados y unidos. Esa coordinación obedece a un saber primordial, que es un saber de *praxis* que guarda para sí todas nuestras experiencias, inclusive la experiencia de ser una vida que se siente a sí misma.

¿Cómo incide la noción de hábito respecto de lo que es esencialmente el lenguaje? En esta noción de hábito, ¿encontraremos una manera de reunir el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo sin perder de vista la diferencia esencial que existe entre ambos ?

Somos memoria, y, en esa memoria, habita todo lo que somos, sentimos y pensamos: “Le corps est *mémoire, il est vrai, où l'idée de passé ne se fait pas encore jour, qu'il peut être aussi une mémoire qui se souvient du passé en faisant de celui-ci le thème de sa pensée. La mémoire originaire de notre corps est l'habitude, notre corps est, avons-nous dit, l'ensemble de toutes nos habitudes*”. (Henry 1965, 140) Se trata de una memoria ontológica que abraza todo nuestro ser. Henry profundiza en el modo cómo nuestro cuerpo conoce los entes del mundo. Nuestro cuerpo no requiere experimentar cada vez los diferentes cuerpos para reconocerlos, sino que previamente a toda experiencia él conserva en sí mismo la forma de cada uno ellos. Conserva la forma de los sólidos en el sentido de que nuestro cuerpo es una potencia siempre presta para aprehender sólidos más allá de todo tiempo porque tiene una aptitud adecuada para prensar sólidos. Entre mi cuerpo y el mundo existe una adecuación según la cual mi cuerpo recuerda el mundo aun sin experimentar el mundo y el mundo se manifiesta precisamente porque mi cuerpo ya lo conoce anticipadamente:

“Ce à quoi le solide est présent dans la connaissance que j'en ai, c'est ma main, ce n'est pas une acte singulier de prendre, c'est une possibilité générale de préhension qui, dans son présent, c'est -à-dire dans le présent ontologique, porte aussi bien en elles toutes les préhensions passées et à venir de ce solide et de tous les solides du monde en général”. (Henry 1965, 134).

Existe una analogía entre la manera que tienen nuestras manos de reconocer los cuerpos sólidos y la manera en que el *Logos* de la vida reconoce y nombra el ser. Así como nuestras manos no están limitadas a un

tipo de sólidos, sino que están abiertas a aprehender la universalidad de los cuerpos sólidos, así también en nuestra afectividad habla un *Logos* con el poder de nombrar no un tipo de entes, sino de decir y manifestar el ser íntimo que somos cada uno en el fondo de nosotros mismos. La libertad de la que gozan nuestras manos para prender todo cuerpo sólido nos indica que nuestras manos no conocen la solidez de forma empírica y aislada, sino que en ellas existe un depósito o un recuerdo de lo que es esencialmente la solidez y es ese recuerdo justamente la fuerza que permite realizar empíricamente el coger un cuerpo. Así también, la libertad del *Logos* para decir en nuestra afectividad el ser que somos, es decir, para dedicarse exclusivamente al *être* que somos desviando su atención totalmente de los entes del mundo, nos invita a pensar que así como en nuestras manos existe un depósito y un recuerdo de lo que es la solidez, así también en nuestra intimidad existe un depósito de un lenguaje que se atreve a hablar del *être* y ha renunciado a hablar del *étant*.

El pensamiento de Henry acerca del origen del lenguaje encuentra su base también en la filosofía de Maine de Biran. Este *Logos* de la vida es un lenguaje que habla del *être*, por lo tanto, se trata de un lenguaje interior que vuelve inteligible toda palabra que proferimos de nosotros mismos y del mundo:

“L’homme n’entend véritablement le langage extérieur transmis par la société qu’au moyen d’un véritable langage *intérieur*, qu’il a dû se créer à lui-même en devenant une personne morale, ou en s’élevant de l’animalité à l’intelligence. Par exemple, avant d’entendre les premiers sons articulés transmis par la nourrice, l’enfant a dû d’abord émettre volontairement quelques voix ou sons, et s’apercevoir qu’il était entendu au-dehors, comme il s’entendait lui-même intérieurement”. (.....) (Biran 1987, 21).

Por un parte, Biran identifica este lenguaje de la vida con un lenguaje primitivo, con un lenguaje prerreflexivo formado por la manifestación instintiva de primeras afecciones, de primeras necesidades o apetitos. Estas primeras afecciones permiten al niño imitar sonidos, acción fundamental para que posteriormente adquiera un lenguaje racional y voluntario construido por signos convencionales.

Me interesa destacar una diferencia entre Henry y Biran en el modo cómo valoran ambos el lenguaje natural o lenguaje de la vida. En algún sentido, Biran considera que el lenguaje natural se ubicaría en una categoría inferior a la del lenguaje teórico. El lenguaje natural estaría ubicado en un nivel anterior a las capacidades intelectuales del hombre, se ubicaría, concretamente, en el en un nivel emocional- irracional. Mientras que para Henry, el lenguaje natural jamás se ubicaría en una dimensión inferior a la del lenguaje teórico. Para Henry, el lenguaje de la vida no consiste en un protolenguaje, sino formalmente en un *Logos* que da origen a todo lo que es inteligible y , por eso mismo, Henry afirma que en este *Logos* reside la *Archi inteligibilidad*. Aun así, Biran, pese a considerar el lenguaje de la vida como un lenguaje prerreflexivo, no deja

de reconocer la importancia que tiene éste para la vida del individuo, en el sentido de que sin ese lenguaje, las palabras convencionales no podrían ser propiamente interiorizadas por el individuo.

Si retomamos el ejemplo de Biran, las palabras de la nodriza no tendrían sentido alguno, si el niño no tuviera en sí mismo un lenguaje *a priori* que le permitiera reconocer *a posteriori* las palabras de la nodriza.

Este lenguaje *a priori* es el lenguaje habitual que conservamos en nosotros independientemente de si aprendemos, memorizamos o proferimos palabras en el presente, entendiendo este presente como el aquí y el ahora puntuales. En efecto, la capacidad de aprender, memorizar y proferir palabras no sería posible si en todo nuestro ser no existiera la disposición permanente al *Logos*. Para comprender esta idea de que estamos en una disposición permanente al *Logos*, sería interesante que retornemos a la noción de libertad tal como la comprende Henry:

“Mais la liberté ne se réduit nullement à la donne factice d’un mouvement en son déroulement – celui-ci fût-il entendu dans sa donation pathétique et ainsi comme un sentiment. *La liberté est le sentiment du Soi de pouvoir mettre en oeuvre soi-même chacun des pouvoirs qui appartiennent à sa chair*”. (Henry 2000, 262).

Nuestra libertad no se reduce a la ejecución de movimientos libres que están circunscritos a un momento, a una instantaneidad. Henry sostiene que la verdadera libertad reside en ese poder de estar siempre en posesión de sí y también de disponer de sí, independientemente de los movimientos libres que desarrollamos en nuestra vida cotidiana. Ahora bien, todos nuestros movimientos desde los más simples hasta lo más complejos portan el testimonio de esa libertad habitual y permanente que se identifica plenamente con aquello que somos radicalmente. Esa misma libertad habla en un lenguaje que no requiere de signos o alguna palabra del mundo para decir lo que dice, no obstante, en todo signo palpita ese lenguaje que habita en nosotros y que se identifica con nuestro yo. Es el lenguaje desde donde brota el sentido más íntimo de la palabra, que es la comunicación de nuestro ser a nosotros mismos, pero también una verdadera comunicación intersubjetiva.

Por último, Henry recoge de Biran la íntima conexión que establece éste último entre el lenguaje y la ética. Para Biran, los hombres pueden crear comunidad gracias a que en cada uno de ellos está presente el don de un *Logos* universal, por el cual son capaces de distinguir el bien del mal morales. Este *Logos* universal es el don que posibilita que los sujetos construyan una comunidad a partir de una palabra que es en sí misma un criterio que separa el bien moral del mal moral:

“Le langage est nécessaire, ou tel que la société n’a pu, dans aucun temps, exister sans le langage, pas plus que l’homme n’a pu exister hors de la société. Il y a sur cet article bien des observations à faire”. (Biran 1987, 19). Y continúa Biran: Voilà pourquoi il y a un *logos*, une parole universelle, nécessaire, comme une

morale, un attrait pour le bien, pour la perfection et une aversion pour le mal (...) Mais telle *parole*, telle forme de langage primitif n'est pas plus un don que telle organisation sociale, telle institution, telle coutume, dépendante des circonstances de localité, de l'état des peuples, et de variables selon qu'ils se trouvent être commerçants, guerriers, industriels, etc."(Biran 1987, 28).

La función principal de la palabra es la comunicación que culmina en la amistad y en la construcción de una verdadera comunidad entre los hombres. Es por este motivo que Biran postula que el origen del lenguaje reside en la necesidad del ser humano de construir una sociedad fundada en una ética que no dependa de circunstancias, que permita alcanzar un orden y un entendimiento entre los hombres. Sin lenguaje no es posible que los hombres alcancen el bien común para sí mismos ni para el conjunto social, bien que redunde en la perfección de la vida singular del sujeto, como también en la perfección de la vida del cuerpo social. En síntesis, sin la participación de un *Logos* que esté ligado esencialmente a la ética, no es posible construir el tejido de una vida en comunidad.

6.2.2 El sufrimiento y el gozo como lenguajes inherentes a la memoria.

Profundizar en la memoria nos permite comprender la finalidad de la palabra y la comunicación humana. ¿Por qué? Porque la memoria es la morada y la fuente donde conservamos la palabra. Es en ella donde resuena y habitamos la palabra, pero no de cualquier palabra. Se trata de una palabra o de un discurso interior que nos impulsa a la acción. Es una palabra que habla en un *archi* afecto en el cual están contenidos de manera *a priori* todos los afectos de la existencia. La angustia existencial de Kierkegaard y la angustia de Freud son palabras que brotan directamente de la memoria, pues ambas nos hablan de que no podemos escapar de esa vida que somos o, si lo decimos en forma positiva, ambas angustias nos confirman que estamos ligados a una singularidad que siempre nos pide ser más y aumentar nuestras posibilidades. En el caso de Kierkegaard, la angustia nos revela la posibilidad radical de poder, posibilidad que da origen a la libertad. Y en Freud, la angustia no es más que la huida del yo ante su libido. "Freud aclara que lo que provoca la angustia es en realidad la libido no empleada al afirmar que tanto la angustia neurótica de los adultos como la angustia infantil comparten el rasgo esencial de surgir desde la libido no empleada". (Walton, 2012,127).

De la memoria, brota una palabra dinámica que es ante todo una autorevelación. Es ante todo una manifestación de quiénes somos y es también el criterio desde donde juzgamos los deseos y las aspiraciones más profundas de nuestro ser. Es por esta razón que es una palabra que no nos deja indiferente frente a ella, más bien nos impresiona por su tono y por su autoridad. Es una palabra dinámica que habla fuertemente en el silencio que hay detrás de toda comunicación humana. Y, sin la fuerza de esta palabra, los discursos pierden su eficacia, su finalidad, pues nada nos dicen realmente.

¿Por qué la palabra que brota de la memoria nos impresiona por su tono y por su autoridad? De la memoria, brota un lenguaje afectivo y dinámico que habla al corazón de nuestro ser que es el sufrimiento a nosotros mismos en el sentido de que estamos irremediablemente ligados a ese ser que somos, como cargados para siempre con el peso de nuestro ser.

En el silencio de la memoria, sin tener que pronunciar ningún sonido, nos vivimos en ese sufrimiento que no es un sufrimiento que depende de circunstancias desfavorables, sino que la vida está marcada por una pasividad radical, por una impotencia que nos impulsa a autocreentarse las potencialidades que la vida misma nos exige desde el fondo de quienes somos. El sufrimiento forma el tejido de la existencia, es allí donde nos vinculamos con quienes somos y en la medida en que nos sumergimos en ese ser que somos adviene el gozo de ser el ser que somos. El gozo es la facultad increíble de la vida de superar siempre lo que es dado. Por esta razón, el júbilo, el gozo, no es una realidad contraria al sufrimiento, sino que éste último es el camino y la condición inherente del júbilo y del gozo. : “Bien plutôt Souffrance et Joie sont-elle liées par une affinité essentielle, laquelle renvoie à une unité primitive: Cette unité consiste en ceci que le souffrir apparaît comme le chemin qui conduit au jouir et ainsi comme sa condition” (Henry 1996, 252)

La alternancia de gozo y sufrimiento motiva y es la fuente de todo lo que queremos comunicar. Por esta razón, estos *archi* afectos dirigen y gobiernan toda verdadera comunicación, en el sentido de que la presencia de ellos aunque sea invisible, da sentido a todos los gestos y palabras visibles que en esa comunicación se gestan, pero fundamentalmente es en ellos donde se manifiesta la verdadera singularidad de los que dialogan. Es importante destacar que estos *archi* afectos que brotan de la memoria no son estados psíquicos pasajeros, que dependen del ánimo, sino que surgen del corazón de nuestro ser porque ellos no dicen algo nuestro, sino que se identifican plenamente con ese ser que somos. Puesto que la exterioridad está excluida, sufrimiento y gozo no tienen nada que ver con una actitud “delante de”, con un padecimiento o entusiasmo “por”, con una depresión o excitación “en razón de”. (Walton, 2012, 126).

A partir de estas dos tonalidades ontológicas, surgen todas las otras tonalidades por las cuales pasa nuestra existencia en el transcurso de nuestra historia. Todas esas tonalidades no son más que modalidades del sufrimiento y del gozo, no son más que las distintas y variadas maneras en que nos autoexperimentamos y abrazamos esa vida que somos. A estas distintas y variadas maneras del sufrimiento y el gozo, como son la desesperanza, la angustia o, a su vez, la esperanza y alegría, Henry les llama el historial de lo absoluto. Éste no es más que la actualización histórica de esa fuerza primordial, que llamamos memoria: “L’ affectivité n’ est ni un état ni une tonalité définie et fixe. Elle est l’ historial de l’ Absolu, la manière infiniment diverse et variée dont il vient à soi, s’ éprouve et s’ étreint lui- même dans cette étreinte de soi qui est l’ essence de la vie”. (Henry 1987, 68).

Este historial de lo absoluto es la perpetua presencia de la subjetividad a sí misma en la alternancia del gozo y del sufrimiento y en las tonalidades que oscilan entre ambos. La oscilación de afectos entre el sufrimiento y el gozo se dona a nuestra memoria de modo intemporal, ya que en el sufrir mismo está contenido intrínsecamente el júbilo y, a su vez, en el júbilo está también presente el sufrimiento con todas sus variadas modalidades o tonalidades. Nuestra memoria conoce de modo habitual y abraza en ella misma estos *archi* afectos y todas las tonalidades afectivas que hay entre ambos *archi* afectos: “La métamorphose du souffrir en jouir dans le mouvement de leur revenir au même ne saurait prendre place dans le flux du temps comme ordre de succession. À titre de tonalités proprement ontologiques dans lesquelles se phénoménalise la structure de l’ immanence, et comme ces deux versants simultanés de la phénoménalisation de la phénoménalité, elles naissent conjointement d’ un même événement qu’ elles rendent possible et constituant”. (Grégori, 2015, 271).

Es la memoria de la vida la que posibilita y constituye que el sufrir sea simultáneamente un gozo y éste un sufrir. Porque la memoria es la presencia original de uno a sí mismo y en esa presencia se donan simultáneamente los *archi* afectos del sufrir y del gozar, los que forman el fondo afectivo desde donde brotan todos nuestros discursos y locuciones interiores:

“Souffrance et joie ensemble et indistinctement composent et désignent ce qui se phénoménalise originellement dans l’ être et le constitue, l’ effectivité de la Parousie (...) L’ unité de la souffrance et de la joie est l’ unité de l’ être”. (Henry 1963, 832).

La Parusía, que es el advenimiento pleno de nosotros ante nosotros mismos, se manifiesta con toda luminosidad en la memoria. En esa región de interioridad más honda, la vida es sufrimiento y alegría nunca separados, pues allí estamos reunidos con nuestro ser y reunidos profundamente con esa dimensión pasiva en la que estamos ligados a una Vida que antecede a esa vida que somos.

6.3. La memoria como disposición a la escucha del *Logos*.

El mismo Henry reflexiona en la vinculación que existe entre las funciones del oído y de la voz. La palabra del mundo se apoya necesariamente de la participación simultánea del oído y de la voz. Repetir voluntariamente con nuestra voz sonidos que proceden del exterior permite el ejercicio del habla y ambas acciones dependen de un poder subjetivo de nuestra corporalidad que simultáneamente escucha y profiere una palabra:

“Considérons l’union du sens de l’ouï avec la voix (...) Lorsque j’entends un son que j’ai volontairement produit par l’exercice de la parole, l’expérience interne transcendante qui correspond à ce phénomène se dédouble, car elle est, d’une part, l’expérience de l’acte de proférer la parole et, d’autre part, l’appréhension subjective et passive du son proféré.”(Henry 1965, 227). Y añade Henry: “Parler et entendre sont deux *Erlebnisse*, le milieu où ils s’accomplissent, où s’accomplissent, d’une manière générale, les deux phénomènes de l’activité et de la passivité, est ontologiquement le même, c’est celui de la subjectivité absolue”. (Henry 1965, 228).

Para repetir con mi voz una impresión sonora que he recibido con mi oído es necesario que en mi cuerpo, en mi subjetividad exista un movimiento de identidad en la experiencia interna. Esto implica a su vez la existencia de una reminiscencia, en la que yo inmediatamente reconozco que soy yo quien escucha y profiere una palabra. Esa reminiscencia nos habla de esa memoria desde un punto de vista fenomenológico.

En este acto de hablar, podemos apreciar la profunda unidad entre la palabra (voz) y el oído y apreciar también el elemento activo y pasivo de nuestra subjetividad. El esfuerzo deliberado de emitir una palabra obedece al poder activo, acto que depende del elemento pasivo que es precisamente poder escuchar. La voz del niño repite los sonidos porque reconoce la voz de su madre. A su vez, esta repetición de sonidos reproducidos por la voz del niño es reconocido nuevamente por sus oídos, pues existe una identidad entre la voz que emite el niño y sus potencias auditivas. Esta identidad entre su voz y sus potencias auditivas refuerza el sentimiento de querer repetir frecuentemente palabras hasta adquirir en acto el aprendizaje del habla.

Este fenómeno del habla nos revela la unidad permanente de nuestro ser en sus diversas impresiones, las que si bien arrancan del mismo ser de nuestra subjetividad, sin embargo cada una de ellas se realiza en distintos tiempos. Si bien es cierto que oír y proferir una palabra mediante la voz se dan en tiempos distintos, el

habla como hábito es intemporal porque es en sí mismo un movimiento unitario que brota de la unidad del sujeto, de su memoria inmemorial. Yukihiro Hattori comenta respecto de qué es el hábito en el pensamiento henryano:

“L’habitude est l’être réel et concret de la possibilité ontologique et la possibilité permanente qui ni vise pas seulement le passé mais aussi, présent et avenir. L’habitude n’est jamais une connaissance individualisée dans le temps mais une connaissance préalablement unifiée hors du temps, qui s’accomplit précisément dans la répétition de l’acte de l’effort”.(Hattori, 2013, 67).

La experiencia de hablar, a mi juicio, está íntimamente ligada al fenómeno del pensamiento. No cabe pensamiento alguno sin que antes nosotros nos hablemos a nosotros mismos. En efecto, la palabra que pronunciamos en el mundo podría ser el fruto de esa experiencia en la cual nosotros antes nos hemos hablado a nosotros mismos.

No cabe duda, dice Henry, que hablar no es escuchar, pero también es cierto que sería imposible hablar sin que simultáneamente no pudiéramos escuchar:

“C’est précisément parce que l’unité d’un savoir sous-tend les expériences vécues de l’audition et de la parole, qu’un passage est possible de l’une à l’autre, que nous pouvons redire ce que nous avons entendu et que nous pouvons entendre ce que nous disons” (Henry 1965, 229).

En la dimensión de la escucha podemos distinguir dos planos. El primer plano corresponde al de la escucha como acto de la potencia auditiva. Este primer plano se requiere para que podamos proferir una palabra del mundo. Si nos detenemos en este fenómeno del habla descubrimos que para proferir una palabra del mundo hace falta no sólo que escuchemos sensorialmente, hace falta también que toda nuestra subjetividad escuche habitualmente porque de lo contrario no podríamos comprender ninguna palabra que proferimos, ni menos entender que somos nosotros quienes hablamos y escuchamos. Esta escucha habitual se encuentra en la base de toda palabra de vida, pero también de toda palabra del mundo.

Tanto la palabra de la vida como también la palabra del mundo brotan de una raíz común, emergen ambas de la memoria en la que consiste ontológicamente nuestra subjetividad corpórea. Profundicemos en esta raíz común.

Ese saber, que subyace a las experiencias de escuchar y hablar, ¿no es también una escucha más honda en la que estamos recogidos en nuestro ser? ¿La palabra de vida no depende esencialmente de esta escucha más

honda? La vida nos habla y nos interpela por dentro para que respondamos prácticamente a esa llamada,. En efecto, sólo a través de la escucha, podemos acoger en nosotros esa llamada y conducirla a la *praxis*.

En síntesis, tanto la palabra del mundo como la palabra de vida dependen de una escucha habitual, permanente, en la que captamos inmediatamente sin cortes de tiempos que somos nosotros quienes estamos en el fondo de todas nuestras operaciones e impresiones.

Este fenómeno de la escucha no precisa de ninguna potencia sensorial para se produzca en acto la escucha. Es la misma memoria de la vida que directamente nos inclina a la escucha y esa escucha se da en forma habitual tanto en nuestro cuerpo como también en nuestra alma. En efecto, quizás una manera de devolverle el origen afectivo a la palabra del mundo será que nosotros hagamos un serio esfuerzo por recordar lo que es propiamente el fenómeno de la escucha, fenómeno que procede directamente de la memoria de la vida.

Nuestra vida consiste esencialmente en escuchar la palabra de vida, por la cual somos presentes a nosotros mismos, pero también por la cual trascendemos al mundo. El racionalismo que aún impregna nuestra cultura ha olvidado lo que es propiamente escuchar la palabra de vida. Sólo en la medida en que volvamos a recuperar el hábito de escuchar daremos verdadera vida a la palabra del mundo y permitiremos que su poder de comunicar trascienda el enunciar hechos y nombrar objetos del mundo. Sin embargo, nada podemos escuchar sin que tengamos una disposición al silencio, disposición que implica suspender la palabra del mundo para recordar en nosotros la fuerza inteligente que habita en nuestra carne. Esa disposición al silencio nos debe impulsar a contemplar cómo nuestro cuerpo en el silencio también realiza de forma armoniosa cada uno de sus variados y múltiples movimientos:

“Ainsi, je me lève et marche, je prends un objet, tourne le regard en direction d’un bruit inattendu, j’aspire l’air du matin, je vais travailler, manger, j’exécute une foule de gestes extrêmement précis, tous adaptés et efficaces, sans y penser(...) Cette activité multiforme est désormais la leur, et sa facilité, sa perfection instinctive, le silence de son accomplissement, c’est ce qu’on appelle la santé, c’est le silence des organes. La santé est oublieuse, aussi oublieuse que la vie”. (Henry 2000, 264).

Tanto los distintos movimientos corporales que realizamos cotidianamente y la salud del organismo se realizan en el silencio. El silencio es la disposición necesaria para que el cuerpo sea dirigido por una fuerza inteligente y alcance la ejecución de movimientos coordinados entre sí. Tal silencio permite que el cuerpo acoja esa fuerza de modo inmediato y sea dirigido por ese saber de *praxis* que lo une a la vida misma . Nuestro

cuerpo precisamente está dispuesto de antemano a escuchar ese silencio, porque él se mueve y actúa desde el silencio. Cuando respiramos el aire de la mañana, todo nuestro cuerpo está inclinado a escuchar desde ese silencio afectos más altos como la alegría y la gratitud de vivir. Así el silencio en el que se mueve nuestro cuerpo, nos dispone a la escucha de ese *logos* de la vida, que es la alegría y la gratitud por la vida que nos autoafecta.

Pues bien, si el silencio es el modo cómo nuestro cuerpo logra encarnar en cada uno de sus gestos esa fuerza inteligente, así también la disposición al silencio nos facilitará que nuestro pensamiento y nuestro lenguaje del mundo acojan hasta el límite de sus posibilidades la vibración de esa palabra, que es también una fuerza inteligente. Se trata en estricto rigor que el pensamiento se abra a una palabra superior a su capacidad, pero que, al mismo tiempo, lo enriquece y lo estimula a descender a lo interior de la vida. Pero lo más interior de la vida reside en la memoria inmemorial, de la cual nos habla Henry.

6.4. El imperativo de retornar fenomenológicamente a la memoria de la vida por medio de las bellas artes.

Para revitalizar la palabra del mundo a partir de la cultura debemos tomar consciencia que la barbarie en la que hemos derivado no es nunca un comienzo, no es el estado que corresponde genuinamente a nuestra humanidad. La cultura es el verdadero comienzo y es en ella donde encontramos el verdadero fundamento y significado de la palabra humana. ¿Qué es lo que primeramente queremos comunicar con la palabra? Queremos comunicar ese saber de *praxis* que brota de la vida y que se expresa fundamentalmente en las dimensiones estética, ética y religiosa. Esas tres dimensiones nos hablan de cómo la vida desde adentro nos impulsa a autocrearnos de modo irrestricto todas las potencias que conforman nuestra subjetividad. Queremos comunicar la belleza que contemplamos y creamos con nuestro cuerpo, queremos hablar de ese bien que justifica la belleza de todo lo que somos y aspiramos. Finalmente queremos hablar de cómo volver a unirnos a ese bien que nos llama desde adentro de modo patético:

“Qu`est-ce donc que la culture? C`est une action que la vie exerce sur elle- même et par laquelle elle se transforme elle- même en tant qu`elle est elle- même ce qui transforme et ce qui est transformé (...) Culture désigne l`autotransformation de la vie, le mouvement par lequel elle ne cesse de se modifier soi- même afin de parvenir à des formes de réalisation et d`accomplissement plus hautes, afin de s`accroître.” (Henry 1987, 14).

La plenitud de la subjetividad es la efectuación de su propia autoafección. En efecto, en esto último consiste propiamente la cultura, a saber, que cada sujeto haga carne en su ser el saber espontáneo con el que la vida habla en su inmanencia. En la medida en que el sujeto pone en tensión lo que hay de más incomunicable de su ser a través de la música, de la poesía y en la medida en que explora todos esos conocimientos que brotan espontáneamente de su carne y que son connaturales a ésta, desarrolla mayormente su capacidad de comunicar porque comunicar es una *praxis* en la que nuestro ser libera y actualiza todos esos conocimientos que están inscritos potencialmente en todo lo que somos. La música es una de las artes que más nos permiten liberar y dar curso a la energía que brota de todo nuestro ser encarnado, pues nuestro cuerpo habla musicalmente con anterioridad a toda composición musical. La composición musical no es más que la actualización de esa fuerza musical que ya habita secretamente en el sufrimiento y en el júbilo de vivir.

Henry recibe la influencia de Schopenhauer en el modo de pensar la música y la relación que tiene la música con la vida. Según Schopenhauer, comenta Henry, la música no es más que la reproducción de una realidad anterior, metafísica, que constituye el fondo del ser y la esencia íntima de todas las cosas, que llamamos la voluntad. Los procesos específicamente musicales tienen el poder de simbolizar lo más íntimo de nuestra existencia y, tal como nota Schopenhauer, el simple cambio de la tercera mayor a la menor es suficiente para hacer nacer en nosotros un sentimiento de angustia y el retorno al modo mayor la virtud de disiparlo. La música no sólo tiene la virtud de comunicar los sentimientos más íntimos de la vida, como son el sufrimiento y el júbilo de vivir, sino que además permite a los auditores sintonizar profundamente con los mismos sentimientos y la manera en que la vida afecta al compositor, que es también el modo genuino en que la vida habla a cada uno de los auditores.

“Cette réciprocité de la musique et de l` affectivité définit la situation respective du compositeur et de l`auditeur, elle nous permet de comprendre comment, acculé à la douleur originelle et traversé par elle, le premier invente la mélodie qui va coïncider en chacun de ses mouvements avec ceux de la souffrance qui l`opprime, tandis que, tout au long de ces développements musicaux et dans l`état de rêve qu`il provoquent, c`est précisément cette souffrance que le second entend, c`est elle qu`il perçoit comme la reproduction immédiate de sa propre souffrance à lui et comme son image apaisée”. (Henry 2003c, 247).

El acto de recepción de cualquier obra musical es un acto que recrea las potencialidades patéticas de la obra. En este caso, la obra musical depende de la recepción de los auditores, del modo cómo esta obra es recibida y recreada singularmente por ellos. “Dès lors, la création ne peut être le propre d`l`artiste, en ce sens

que l'existence d'une réalisation n'est valable que pour et par un sujet vivant: tout sujet récepteur est un co-créateur". (Dubois Matthieu, 2013, 393).

¿Por qué la obra musical depende de la recepción de los auditores? Porque es un tipo de comunicación que por su naturaleza descansa en la resonancia, en que el mensaje sea recibido y co-creado por quienes escuchan y reciben la belleza de esa obra musical. A partir de esa resonancia, a partir del efecto que provoca esa obra musical en el alma de los auditores, el artista recibe la fuerza necesaria para esculpir aún más dentro de su memoria musical el lenguaje interior que habita en esa obra musical. Esa resonancia, el hecho que las almas de los receptores vibren, se recojan hacia el fondo de sus vidas, es una confirmación de que esa obra musical remueve una verdad que afecta tanto íntimamente como también a toda la comunidad.

En la medida en que retornemos al lenguaje propio de la cultura, impulsemos un espacio para la contemplación de las obras de artes que hablan de las necesidades íntimas de nuestra vida, en esa misma medida transformaremos el *logos* del mundo en una palabra que no reduce lo real a un objeto de estudio, sino que se abre para hablar en el límite de su fuerza de la dimensión del ser que no admite explicación alguna, que sólo cabe ante él la apertura al misterio. El arte es una apertura a lo sagrado, porque nos liga a esa pasividad de la vida en la que irremediamente no podemos escapar pues antecede a nuestra libertad:

“L'expérience esthétique est fondamentalement sacrée et toutes les grandes œuvres d'art sont des œuvres sacrées qui ont un très grand pouvoir sur nous. Ce pouvoir n'est autre que le pouvoir de la Vie, sacrée en elle-même, qui fonde toute manifestation possible en tant qu'elle se révèle excessivement dans cette manifestation de soi. La vie est sacrée parce que nous la vivons avant tout vouloir de notre part, avant toute initiative, indépendamment de notre liberté. Elle est sacrée.” (Tabet , 2013, 385).

La verdadera obra artística porta en ella la huella de nuestra carne afectiva, invisible, interior, que está más allá de la comprensión de la razón que naturalmente tiende a separar lo que es interiormente una unidad. En estricto rigor, la riqueza de la obra de arte excede la capacidad de la razón, pero ese mismo excedente estimula a que la razón se atreva a hablar, aunque sea de modo imperfecto, de una realidad que nos liga a lo místico y a lo inexplicable de nuestra vida. Ya profundizaremos que lo místico e inexplicable de nuestra vida aparece en el arte, pero fundamentalmente en el silencio que nos vincula a nuestro verdadero nacimiento en el que estamos unidos al *Logos* de la Vida y estamos más allá de todo tiempo y espacio.

6.5. El imperativo de retornar fenomenológicamente a la memoria de la vida por medio de la ética.

El *Logos* de la vida comunica también un saber ético, un saber de *praxis* que se dirige a la autorrealización de la vida tanto de los sujetos que componen una comunidad y también de toda la comunidad. Es por este motivo que para Henry el *alfa* y el *omega* de toda cultura verdaderamente humana se enraíza en los valores que surgen del movimiento espontáneo de la vida en la que se autoafecta y se autoexperimenta: “C’est la vie qui confère une valeur aux choses. (lesquelles par elles-mêmes n’en ont aucune) pour autant qu’elles lui conviennent, qu’elles satisfont l’un de ses désirs. Mais cette évaluation spontanée à laquelle procède la vie n’est à son tour que si la vie s’éprouve elle-mêmes, fût-ce à travers le plus humble de ses besoins, comme ce qui est et doit être, comme la valeur absolue”. (Henry 1987, 168).

Este lenguaje de la vida habla desde ese *ethos* que impulsa a cada vida singularmente a crear una cultura que estimula a dirigir las fuerzas del sufrimiento y de júbilo en manifestaciones de belleza y de amor en el arte, en la música y también en la religión. Ese *ethos* que habla en la intimidad de nuestro yo y que permite el florecimiento de una verdadera cultura coincide con el auto-sentir de la Vida absoluta en toda vida singular. Ese autosentir de la Vida absoluta habla y se expresa en nosotros bajo la forma de amor. “La Vie est amour parce qu’elle éprouve-soi-même sans cesse dans la jouissance de soi, s’aimant ainsi soi-même infiniment et éternellement”. (Henry 1996, 234)

La autoafección más radical es aquella que nos comunica en nuestro yo la esencia originaria en que la Vida nos habla. Esa esencia originaria es el amor infinito de sí, la justificación última de todas nuestras acciones y, en consecuencia, de nuestra libertad. “Or cette auto-affection de la vie, son amour infini de soi, définit à la fois l’essence originaire de la Vérité et celle de la Vie”. (Henry 1996, 237). Y más adelante Henry señala: “Maintenant, comment un langage humain est-il capable de recevoir et de transmettre une révélation divine? Ou, inversement, comment une révélation divine peut-elle prendre la forme d’un langage humain et pourquoi serait-elle astreinte à le faire”(Henry 1996, 271)

Esta interrogante teológica de Henry puede también transformarse en una interrogante filosófica. ¿Cómo la palabra del mundo, que está volcada hacia la exterioridad del mundo, puede remitirnos y hacernos recordar la Palabra de la vida, si ésta última habla en la inmanencia de la carne?

Para Henry, el hombre es esencialmente alguien que se experimenta a sí mismo en el fondo de su vida y ésta no consiste en otra cosa que sufrir lo que es y alegrarse de sí. Sufrirse a sí mismo significa que es inherente a su vida soportarse a sí mismo y que no puede librarse de la responsabilidad de cultivar ese ser que ha recibido, pues está llamado a ser ese alguien que es genuinamente y que grita dentro de sí. Este sufrirse a sí mismo no depende de circunstancias desfavorables, sino que surge de la naturaleza misma de la vida porque la vida es esencialmente pasiva, como determinada por la esencia de la no libertad. No es libre en el sentido de que no tiene el poder de desligarse de sí misma, se encuentra afectivamente ligada a sí misma. Pero al sufrirse a sí misma, la vida se experimenta a sí misma y adviene a sí misma. Y de este modo se acrecienta a sí misma en el gozo de sí. Así el sufrimiento es gozo porque en él llegamos a ser quienes somos y nos ligamos al ser genuino de nuestro yo. Pero también el gozo es sufrimiento porque nunca nos desligamos de la responsabilidad de ser quienes somos.

La alternancia de sufrimiento y gozo es la raíz de todas nuestras acciones en la que buscamos autodesarrollarnos y alcanzar la plenitud de nuestro ser. El sufrimiento, el sentimiento de sí que lleva inscrita la vida misma nos motiva desde adentro a liberar toda la energía que hay en cada uno de nuestras potencialidades hasta coincidir plenamente con el gozo de ser quienes somos. La cultura es el acrecentamiento de las potencialidades de la vida. Ello implica un autodesarrollo que va desde la simple audición de los sonidos de la naturaleza hasta la audición cultivada, que es capaz de componer una sonata musical, de la motricidad torpe hasta la danza en la que los movimientos del cuerpo son armoniosos y expresan estéticamente los sentimientos de todo un pueblo:

“La culture en tant que l’autodéveloppement de la vie revêt différentes formes: une forme immédiate, à savoir l’organisation sociale qui est le système des besoins et du travail qui vise leur satisfaction(...) D’autre part il y a des formes supérieures qui sont l’art, la morale et la religion”. (Henry 2004 a, 21-22).

La estética, la ética y la religión son las formas más elevadas en que el yo puede autoacrecentarse y coincide con aquello que es originalmente. Entre estas tres formas más elevadas existe también un orden jerárquico, cuyo fin consiste en que el sujeto alcance gradualmente la reunión consigo mismo, la reunión con otros yoes que componen una comunidad y finalmente la reunión con la Vida que habla afectivamente en la vida de cada hombre. La ética es la forma cultural que enlaza e integra lo estético con lo religioso, es la fuerza

que mueve a que las manifestaciones como el arte, la música, la poesía y la pintura renueven el lazo con lo Sagrado y promuevan el recuerdo de que la experiencia más radical de la vida consiste en la autoafección de una Vida absoluta, fundamento de todos los poderes que brotan de la vida misma

La ética tiene por fin hacernos vivir el lazo que nos vincula con la vida. Quiere avivar el recuerdo de las necesidades más íntimas y fundamentales de la vida y de modo urgente en esta época en que la humanidad ha depositado toda su confianza en el progreso científico y tecnológico olvidándose de educar la *humanitas* del hombre para así conducirlo hacia una barbarie cada más profunda, en la que se oculta la necesidad más imperiosa de la vida, que es el autoacrecentamiento y el anhelo de abrazar cada vez más el bien que la vida ya es en sí misma. En efecto, la ética es la palabra de vida que nos convoca cada vez más a un llamado, que nos motiva a transformarnos en ese yo que auténticamente dispone de sí mismo.

El recuerdo de ese lazo con la vida se manifiesta en nosotros como un llamado, llamado que coincide con las experiencias afectivas más profundas de la vida como son el sufrimiento y el júbilo o amor de sí. En el sufrimiento y en el júbilo se anuncia el verdadero llamado de la vida, el llamado a vivir una vida más interior alejada de los cuidados de este mundo con el fin de centrar la atención en el verdadero *telos* de la vida, que consiste en la puesta en práctica del hiperpoder de la Vida absoluta. En otras palabras, cuando sufrimos y nos alegramos por ser quienes somos y nos esforzamos por coincidir con ese yo que somos originalmente, recordamos espontáneamente en nosotros la bondad de coincidir con ese llamado que nos interpela desde adentro:

“L’appel de la vie, se tient au-delà de tout appel, il ne nous fait pas la proposition de vivre. Il nous a déjà jetés dans la vie, écrasés contre elle et contre nous, dans le souffrir et le jouir d’un pathos invincible. L’appel nous a déjà fait vivre au moment où nous l’entendons, son écoute n’est autre que le bruit de la vie, son bruissement en nous”. (Henry 2003a, 72).

La función principal de la palabra es comunicar y únicamente hay verdadera comunicación en la medida en que la palabra está comprometida con la ética y en su mismo decir nos revela el bien que acrecienta la vida misma en nosotros y en los otros y también el mal que nos oculta la vida misma. Si en la sociedad actual la palabra ya no fomenta la comunicación, no crea comunidad y, por lo tanto, no nos liga a la vida misma que habla en el sufrir y en el gozar inherente a ella misma, se debe a que el pensamiento moderno ha reducido la palabra a un mero signo convencional que se limita a manifestar cosas visibles de este mundo y a facilitar el discurso del saber científico y tecnológico. Así, la palabra resulta extraña a la intimidad de quien habla y todo lo que dice lo dice sin hondura. La palabra se transforma en una significación vacía porque ha perdido su nexos con la vida y, junto a ello, su poder creador.

Es la vida misma que en su propio sufrimiento y en todas experiencias de júbilo sabe lo que quiere y sabe lo que debe hacer y cómo hacerlo. Porque la ética es el saber inmediato de la vida, el verdadero llamado que nos interpela desde adentro. El llamado es el llamado a vivir, es la Palabra que habla en todo viviente: “La Parole de Vie ne parle pas seulement au commencement: elle parle en tout vivant (...) Ce que lui dit la Parole de Vie, c’est sa propre vie. Et parce que cette Parole de Vie est amour – l’auto-révélation de la Vie absolue dans la jouissance et dans l’amour de soi –, ce qu’elle lui dit, c’est son propre amour”. (Henry 1996, 278-279).

¿Cómo recordar la Palabra de Vida desde la palabra del mundo? ¿Cómo transitar desde la palabra del mundo a la Palabra de Vida? Un camino para volver a restaurar la unidad perdida entre ambas palabras es recuperar el sentido ético de la palabra, que es justamente comunicar el bien que la vida conoce, quiere y sabe desde ella misma cómo alcanzarlo. Si la palabra del mundo se atreve hablar del amor y habla desde el amor que la vida misma anhela y aspira, recuperará su verdadera finalidad y propósito.

¿Cómo la palabra del mundo es capaz de recibir y transmitir una revelación divina? ¿O inversamente cómo un lenguaje divino puede tomar forma de un lenguaje humano? En el plano filosófico, la palabra del mundo sólo se transforma en una palabra viva, eficaz en el sentido que genera un verdadero diálogo, una autoafección de tipo relacional, en la medida en que su decir tiene como fin recordar la bondad de la vida misma, porque es la vida misma el principio último de inteligibilidad y de justificación de toda *praxis* humana. En definitiva, la palabra se constituye realmente como palabra tan solo si brota de los *archi afectos* más profundos de la vida, como son el sufrir y el júbilo que conlleva la experiencia de vivir y, a su vez, también busca rememorar en nosotros el ser que somos, conocimiento dado de antemano en la experiencia de sufrir y de gozar.

Sin embargo, si ya la vida nos habla de modo pleno en el sufrir y en el gozar, ¿qué necesidad tenemos, entonces, de una palabra que nos hable figurativamente de esos *archi* afectos de la vida, especialmente de una palabra orientada hacia la exterioridad del mundo? ¿Será entonces que el *Logos* de la vida no cumple por sí mismo todos los requisitos de una auténtica palabra y, por esa razón, requiere del auxilio de otra palabra para decir lo que quiere decir?

A la primera interrogante podemos responder con esta otra interrogante: ¿acaso no necesitamos de un lenguaje poético que nos sirva para librarnos de ese olvido de la vida, olvido provocado por la hipertrofia del

saber científico que usa la palabra exclusivamente para señalar objetos que recibimos de percepciones sensibles? Y Henry comenta:

“C’est le langage poétique qui dévoile cet abîme, car, à l’inverse du langage quotidien, ce dont il parle n’est jamais là (...) Neige, fenêtre, son de la cloche, repas, toutes ces apparitions étranges, décolorées, fantasmatiques, flottent sur du vide. Appelées par leur nom par le poète, elles viennent à la présence sans prendre place parmi les objets qui m’entourent, dans une sorte d’absence, semblables aux visions d’un rêve, sortes d’efflorescences sur de la mort. Présentes en ceci que, nées de la parole du poète, elles apparaissent, absentes en ceci que, *bien qu’apparaissant, elles demeurent privées de réalité*”. (Henry 2000, 64-65).

El lenguaje poético refleja la indigencia y la incapacidad de la palabra del mundo para otorgar un verdadero significado que aluda al mundo afectivo y a la interioridad del poeta. Es por esta razón que el poeta utiliza creativamente la palabra del mundo de un modo tal que si meditamos en ella descubrimos que esta palabra hace aparecer una realidad invisible distinta a lo que ella se refiere. Para que el poeta haga aparecer la realidad invisible tras la palabra del mundo, presenta esta última desprovista de realidad.

El talento del poeta nos alienta a hablar de esa realidad invisible que abraza nuestra carne y nuestra humanidad y que habla profundamente de lo que somos y aspiramos radicalmente. Sin embargo, esa palabra de vida ha sido enterrada en el olvido por un pensamiento que solo posa su mirada en un lenguaje que inclina al ser humano únicamente a los cuidados de este mundo.

La palabra de vida no es que requiera de otra palabra para decir lo que dice, sino que ella en sí misma ya dice lo que dice y de manera plena porque ella coincide plenamente con la realidad que significa. Si necesitamos recurrir al lenguaje poético para hablar de lo que usualmente no hablamos, como es sobre la ética y todo lo que dice relación con lo humano en cuanto que humano, no es porque de estas realidades no podamos decir nada, sino porque el pensamiento ha renunciado a escuchar el modo cómo la vida habla espontáneamente en nosotros mismos. La vida habla hondamente en nosotros, sin embargo, somos nosotros quienes no hemos descendido desde nuestro pensamiento al interior en el que habita la palabra de vida.

“Henry, quand il nous invite à examiner le problème de la parole sous un tout autre angle, celui de la Vie qui fait de nous des vivants. Cette autre parole, plus originaire et plus essentielle que celle du monde existe-t-elle quelque part? Nous connaissons la réponse clairement négative de Wittgenstein: tout ce qui parle de la vie subjective, ou du sens, est indicible (mystique) par définition.” (Greisch, 2004, 202).

La palabra de la vida habla en el silencio de nuestra carne, no obstante, dicho silencio alude a un silencio elocuente que configura una palabra originaria, esencial, que hace significativa y verdadera toda comunicación humana. En estricto rigor, una comunicación está plena de significado en la medida que nos recuerda todo ese mapa afectivo interior que nos constituye como los seres singulares que somos.

VII. El silencio de la memoria reconcilia el *logos* temporal del mundo con el *Logos* intemporal de la vida.

7.1.¿Cómo reconciliar el *Logos* intemporal de la memoria con el *logos* temporal del mundo?

De esta memoria brota un lenguaje habitual, cuya fuerza repercute en nosotros de modo permanente. La reflexión de Henry acerca de las bienaventuranzas de Cristo tiene como fin mostrar que el lenguaje de las bienaventuranzas puede ser comprendido no sólo por los cristianos, sino por todos los hombres que viven inmersos en la vida y, por lo tanto, llevan en sí mismos el registro anclado en su memoria. El lenguaje de las bienaventuranzas resuena en la memoria de todo hombre al contener palabras cuya fuerza reverbera de modo permanente en el corazón de ellos, es decir, en el centro de su ser. Nadie que escuche verdaderamente las palabras que dicen “bienaventurados los que sufren” puede permanecer indiferente, más bien quedará ante ellas asombrado y con ansias de querer descubrir el sentido íntimo de estas palabras. La admiración que despiertan las palabras “bienaventurados los que sufren” se debe a que la memoria habla de modo habitual en el sufrimiento y en el gozo y, por lo tanto, dichas palabras vienen a recordar lo que ya vivimos en el fondo de esa fuerza primigenia, que llamamos memoria. Esta memoria puede extenderse a una memoria más profunda, una memoria que además de posibilitar anticipadamente los movimientos coordinados del cuerpo, es también el evento ontológico que conserva esta donación oscilante de la vida entre el sufrimiento y el gozo:

“Heureux ceux qui souffrent. Ici s’élève la parole hallucinante prononcée avant les siècles, avant que la terre et le ciel soient l’une de celles dont le Christ a dit lui-même: “Le ciel et la terre passeront mais mes paroles ne passeront pas”.(Henry 1996, 252).

¿Qué palabras no pasarán? Precisamente aquellas que nos impulsan a responder de quienes somos y a gozar de coincidir con ese ser que somos y aspiramos. “Estas palabras que no pasarán” proceden de Cristo, pero ¿quién es Cristo desde la fenomenología de Henry? Es el *Archi* Hijo de la Vida, la “*Ipséité originelle de la Vie*”, “*le primer Soi*” , “*Chair originelle*” en virtud del cual cada uno de nosotros es un yo singular que se autoafecta en el sufrimiento y en el gozo de su carne:

“Je ne suis moi- même et ne puis l’être qu’à travers l’Ipséité originelle de la Vie (...) Je ne puis donc me joindre à moi- même qu’à travers le Christ⁹, pour autant qu’il a joint à elle même la Vie éternelle, se faisant en elle le premier Soi”. (...) (Henry 1996, 146). Y añade: “Impossible de toucher une chair sinon à travers une Chair originelle, laquelle dans son Ipséité essentielle donne à cette chair de se sentir soi- même et de s’éprouver soi- même, lui donne d’être une chair (...) Impossible de frapper quelqu’ un sans frapper le Christ” (Henry 1996, 148).

No podríamos volver sobre nosotros mismos y no tendríamos memoria de nosotros mismos sin el antecedente de este Primer Viviente que se autoafecta en cada uno de nosotros. Las palabras de Cristo “Bienaventurados los que sufren” se dirigen a nuestra condición de vivientes, de vivientes que experimentamos en este mundo la transformación de los pesares en alegrías. También se dirigen a revelar en nosotros esa Vida absoluta que nos antecede y que nos habla patéticamente en su propio Sufrimiento y Gozo.

El gozo no es una recompensa o un acontecimiento que se añade desde el exterior al sufrir, sino que, en la experiencia patética de estar ligados al ser que somos, experimentamos la impotencia con respecto a nuestro origen y simultáneamente el gozo de disponer de esa libertad que nos permite ir encarnando en nuestra historia el tránsito del *moi* al ego, es decir, de ese yo pasivo que reúne en sí las potencialidades que posteriormente el ego actualiza parcialmente. También el tránsito del ego al *moi* es necesario para no abandonarse a esa ilusión de creer que nosotros somos la raíz última de nuestros poderes y de la vida que habitamos.

El ego se mueve por el *conatus* intrínseco de la Vida en un doble sentido, a saber, a) en un esfuerzo sin esfuerzo por el cual se abandona a sí mismo en el Fondo del ser donado a sí mismo en la pasividad absoluta de la inmanencia radical de la vida y b) en un esfuerzo activo por el que adviene y coincide consigo mismo en el gozo de ser un ego. Ahora bien el gozo de ser un ego sería imposible si no existiera un *moi* que se experimenta a sí mismo en la Ipseidad de esta Vida:

“C’est seulement parce qu’un tel moi existe qu’un ego est possible à son tour, s’éprouvant soi même (...) Parce que l’ego se trouve en possession de ce pouvoir, il est libre. Mais être en possession de ce pouvoir, c’est là sa condition d’ego donné à lui même dans son moi.”(Henry 1996, 174-175).

Me interesa destacar que este tránsito entre el *moi* pasivo y el ego activo sólo es posible gracias a la presencia de este hiperpoder de la memoria , que es fuente en la que se conserva la afectividad de todo afecto, pero también la inteligibilidad de todo cuanto es. La memoria impulsa a que nuestra vida persevere en su ser,

⁹ Ver nota 11, p.149.

que su fuerza vuelva sobre sí misma y que rememoremos ese absoluto que somos en el gozo de ser quienes somos. Este paso del sufrimiento al gozo se produce de manera intemporal, sin cortes y fisuras de tiempo, no existe estrictamente hablando un “antes” o un presente entendido como un “aquí” y un “ahora”, ni tampoco un futuro que está por venir en el que atravesamos por distintos estados psicológicos que se suceden unos a otros. Hablar de tránsito es una manera impropia de referirse al ámbito de lo que concierne a la memoria, porque en el sufrir mismo se donan anticipadamente el gozo y todos los afectos tanto negativos como positivos que experimentamos en ese fondo que somos. Esta anticipación *a priori* de todos los afectos en el *archi* afecto del sufrir explica que la memoria sea capaz de guardar, conservar, sin perder ni disminuir nada de sí misma, más bien sea capaz de acrecentar las posibilidades que brotan de esa Vida que habla en nosotros y que antecede a todo viviente. Así el ego no está estructurado en un tiempo del mundo, el cual está constituido del flujo en su doble dimensión retencional y protencional:

“Le *Wie* originaire n’est autre que l’être même de la subjectivité, alors cette dernière, en tant qu’elle “domine passé, présent et avenir” doit également être présent à elle-même en *totalité*. Un temps immanent ne se confondant pas avec la temporalité transcendante constitutive du flux dans son irréalité propre doit donc être nécessairement total et la phénoménalité du *Wie* immanent la phénoménalité même de cette *totalité*”. (Grégori, 2012,52).

La memoria, la *archi* potencia más íntima de nuestra subjetividad, se sustrae del tiempo en el sentido que aunque en ella reside el hiperpoder y la raíz del dinamismo de ese ser que somos, ella misma permanece inmune a todo flujo temporal. Si la memoria es intemporal porque permanece idéntica a sí misma, ¿cómo podemos explicar la oscilación constante entre sufrimiento y júbilo, oscilación inherente a la memoria? Y también ¿cómo explicamos que de la memoria intemporal surja la palabra humana, palabra que por su estructura gramatical conlleva una secuencia temporal? En último término, ¿cómo la memoria, ese “*Avant absolu*” puede ser causa de actos temporales como realizar un discurso o proferir un palabra?

Para Husserl, la respuesta a esta interrogante reside en el dinamismo propio de la conciencia ya que es de suyo dinámica, está en un continuo fluir; es decir que no sólo constituye tiempo, sino que ella misma es tiempo. Centrémonos en el ejemplo de la melodía que utiliza Husserl para explicar cómo la conciencia reproduce el fenómeno del tiempo:

“Tomemos el ejemplo de una melodía o de un fragmento unitario de melodía. De primeras la cosa parece muy sencilla: oímos la melodía, es decir, la percibimos, pues el oír es sin duda un percibir. Pero suena el primer sonido, luego viene el segundo, después el tercero, y así sucesivamente. ¿No debemos decir que cuando suena el segundo sonido, lo oigo a *él*, pero ya no oigo el primero, y así sucesivamente? (...) Con lo cual yo oigo en cada caso sólo la fase actual del sonido, y la objetividad del sonido íntegro que dura se constituye en un continuo acto que es en parte recuerdo, en otra parte mínima, puntual, percepción, y en otra parte más amplia

expectativa”. (Husserl, 2002, 45-46). Y luego añade: Esta conciencia está en constante mudanza. (...) Muda en retención de retención, y ello de manera incesante”. (Husserl, 2002, 51).

La comunicación humana a partir del *logos* también es una vivencia, por lo tanto, tendríamos que pensar que así como escuchamos la melodía en su totalidad, gracias a una conciencia que muda hacia el pasado de retención en retención y se proyecta hacia el futuro por la fantasía, así también la oscilación del sufrir y del gozar necesitaría que en la memoria existiera una estructura temporal que permitiera la sucesión continua entre estos *archi* afectos y entre las distintas tonalidades de afectos que transitan entre ambos *archi* afectos. En efecto, ¿cómo compatibilizar la idea de un historial del absoluto que transita entre el sufrir y el gozar sin que ese absoluto se relacione de cierto modo con la temporalidad? ¿Podemos pensar análogamente que nuestra memoria afectiva es una melodía que hilamos y damos forma en el tiempo? ¿Cómo podemos construir una historia a partir de una memoria que habla en un *logos* y *pathos* intemporal? ¿Cómo ese “*moi* intemporal” se transforma en un “ego temporal”?

La memoria es una potencia primera con disposición permanente a la acción, disposición que se manifiesta concretamente en el modo cómo nuestro cuerpo conserva, retiene y se anticipa a cada uno de sus gestos y movimientos, porque conoce la forma de cada uno de ellos. Pero esta anticipación también se da en el caso del *Logos* y la comunicación humana, ya que estamos siempre preparados y prestos a proferir una palabra desde ese mismo silencio en que brotan también nuestras expresiones corporales. Ese silencio es el lugar y el manantial del *Logos* afectivo y siempre cuando estamos inmersos en ese silencio coincidimos simultáneamente con la realidad de ese *Logos* afectivo y desaparece la vivencia de la temporalidad entendida como transitoriedad.

Henry coincide con San Agustín en la manera de interpretar la relación entre el alma humana y la temporalidad. Ambos consideran que en lo más íntimo del alma humana no existe estrictamente hablando un flujo o una sucesión de tiempos, sino que ella tiene la capacidad de abrazar el tiempo en un eterno presente, porque en esa intimidad fulgura el recuerdo de su nacimiento trascendental en la Vida. Tanto la memoria henryana como también la agustiniana anticipan y gestan sus movimientos a partir de un presente estable e inmutable:

“Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Porque estas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan:

presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)”¹⁰. (San Agustín 1979, XI, 20, 26)

Tanto para Henry como para Agustín nuestra primera relación con el lenguaje no es el momento en que hablamos con la voz humana, sino en la escucha de una voz interior que nos enseña más allá de las palabras exteriores que pasan y son transitorias. Esa voz interior nos habla afectivamente en la memoria sin necesidad de un signo ni de un relato.

San Agustín opone el *Verbum* divino a la voz humana. El Verbo creador no es como la voz humana que comienza y termina, como las notas de una melodía que suenan y pasan para dar paso a las siguientes melodías. Henry también habla de la Archiinteligibilidad de la Vida absoluta que se abraza eternamente a sí misma y habla hondamente en el fondo de nuestra memoria. Dicha Archiinteligibilidad habla de modo permanente en la memoria sin que se pierda nada de ella, aunque sea pronunciada por una voz humana pasajera:

“Todas estas cosas te alaban ¡ Oh creador de todo! Pero ¿cómo las hiciste? Tú dijiste, y las cosas fueran hechas y con tu palabra las hiciste ¿Fue acaso de aquel modo como se hizo aquella voz de la nube que dijo:”¿Este es mi hijo amado? Porque aquella voz se hizo y pasó, comenzó y terminó. Sonaron las sílabas y pasaron (...) Por donde se ve claro y evidentemente que aquella voz fue expresada por el movimiento de una criatura, y aun ésta temporal, sirviendo a tu voluntad eterna”. (San Agustín 1979, XI, 6, 8)

Al experimentar el silencio afectivo que reside en nuestra memoria, nos vinculamos genuinamente con el lenguaje interior de la Vida. “Avant la pensée, avant l’ouverture du monde et et le déploiement de son intelligibilité fulgure l’ Archi-intelligibilité de la Vie absolue, la Parousie du Verbe en lequel elle s’étirent”. (Henry 2000, 364). ¿Acaso no podemos hablar lingüísticamente de ese lenguaje interior de la vida aunque de manera impropia, tal como Agustín dice que la voz humana temporal puede hablar impropriamente de las realidades divinas?

“Nous sommes alors en présence du paradoxe de la Vie: seule son Archi-intelligibilité nous permet de comprendre ce qui en nous est le plus simple, le plus élémentaire, le plus banal, le plus humble et qui, par l’effet de cette Archi-intelligibilité dont nous provenons, nous atteint au coeur de notre «être». Au coeur de notre «être»: là où tout vivant advient à la vie, où la Vie le donne à lui même dans l’ Archi-intelligibilité de son auto-donation absolue – dans notre naissance transcendante, là où nous sommes les Fils.” (Henry 2000, 364).

“En el corazón de nuestro ser” alude precisamente a esta memoria inmemorial. Antes de que pronunciemos cualquier palabras al exterior, antes de que hablemos y nos comuniquemos en el mundo,

¹⁰ “Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et dibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio”.

nosotros hemos escuchado en nuestra memoria un *Logos* que posee dentro de sí el principio de todo lo que es inteligible. La *archi* inteligibilidad de ese *Logos* no se identifica con esa memoria que somos; simplemente es una inteligencia que antecede a todo viviente y que conservamos desde nuestro nacimiento trascendental. ¿Y qué es nuestro nacimiento trascendental? Es el *moi*, el yo verdadero y genuino concebido intemporalmente en la Parusía del Verbo de la Vida.

Nuestras locuciones interiores se conservan en el silencio de la memoria, sin embargo, reconocemos también por experiencia la necesidad de querer exteriorizar y comunicar hacia el exterior ese lenguaje interior. ¿Cómo transitamos desde esas locuciones interiores intemporales hacia la palabra humana que muda y que requiere de signos y de un relato temporal para ser comprendida por los otros?

El *logos* de la memoria inmemorial escapa a la transitoriedad de las cosas que da en el flujo del tiempo. Permanece idéntico a sí mismo en el fondo intemporal de la memoria. Sin embargo, sabemos que el lenguaje se hace lenguaje humano en cuanto se articula de modo narrativo y, por lo tanto, en cuanto se articula de modo temporal.

La memoria inmemorial es una potencia que opera con total independencia de la memoria, como facultad que archiva imágenes del pasado, y también de la imaginación. Aquello significa que el lenguaje que surge de la memoria no puede ser comprendido mediante el auxilio de ideas e imágenes y, por lo tanto, es un lenguaje que se desnaturaliza si pretendemos estructurarlo bajo la forma de una narración temporal. En efecto, para narrar necesitamos recordar y proyectar acontecimientos por medio del recuerdo y de la imaginación.

¿Cómo es posible el historial de un absoluto? ¿Cómo una memoria inmemorial admite al mismo tiempo una historia y un relato? La temporalidad de la vida humana es una experiencia indiscutible que se hace presente en la historia de ese absoluto, que oscila entre el sufrir y el gozar.

Falta en Henry la audacia de proponer una noción de vida que no esté reñida y contrapuesta al mundo temporal en el que suceden los acontecimientos humanos y en el que se termina de configurarse el lenguaje como específicamente humano. Así como San Agustín expresa que si bien en la voz humana existe un aspecto de transitoriedad, de sucesión, porque los sonidos se suceden unos a otros, tal aspecto transitorio no es incompatible con el hecho que esa voz signifique, a la vez, una realidad inmutable que permanece idéntica a sí misma:

“Las vidas humanas necesitan y merecen contarse. Esta observación adquiere toda su fuerza cuando evocamos la necesidad de salvar la historia de los vencidos y de los perdedores. Toda la historia del sufrimiento clama venganza y pide narración”. (Ricoeur 1995, 145).

El lenguaje humano se realiza fácticamente en el mundo y se realiza también bajo la forma de un relato temporal, pero ese relato no está reñido con el otro aspecto del lenguaje, que es invisible, no transitorio y carente de signo. Henry no reconcilia este doble aspecto del lenguaje humano porque se detiene específicamente en este fondo ideal en el que descansa el *Logos* de la vida y que coincide con esa voz que impresiona al corazón sin pedir auxilio a ningún signo, ni a ningún relato histórico ya que en mismo *pathos* dice todo de modo silencioso. ¿Pero el silencio, acaso, no es impulso para crear palabras que acentúan y liberan la riqueza de dicho silencio?

En efecto, una reflexión que permitiría superar esta insuficiencia para dar cuenta del fenómeno del lenguaje y la comunicación humana en su dimensión temporal sería apreciar que la relación vida y mundo ya no se funda en una oposición, sino en una tensión constante que aspira a un acuerdo. El silencio es el modo como podemos recuperar la unidad perdida entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo porque el silencio permite recuperar el sentido auténtico de la palabra, permite que la palabra del mundo se eleve más allá de lo fáctico y decida subordinarse a una palabra que habla en la intimidad de nuestra memoria.

7.2 La importancia de la mística para ahondar en el lenguaje silencioso de la memoria: la influencia del Maestro Eckhart en Michel Henry.

¿Por qué Michel Henry hace referencia en su fenomenología al místico Maestro Eckhart? El objetivo central de Michel Henry en *L' essence de la manifestation* es precisamente elaborar una fenomenología que alcance los fundamentos últimos de la inmanencia, porque la inmanencia es el lugar donde se manifiesta el ser de nuestra subjetividad. El ser se dona en la inmanencia más honda y para llegar a esa inmanencia donde se revela el ser se requiere excluir toda trascendencia, toda imagen, toda representación. La memoria es la inmanencia más honda de ese ser que somos y el modo genuino para que la memoria se nos manifieste es separarse del lenguaje del mundo o estrictamente del lenguaje que procede de la razón, de todo aquello que implica representación para abocarnos tan solo a la unidad del ser que únicamente se hace presente en el

silencio del alma. El silencio no consiste meramente en una ausencia de palabra de mundo, como si se tratara de un silencio mudo que rechaza y excluye la palabra del mundo, sino que es el medio fenomenológico que posibilita que el *Logos* que habita en la memoria resuene en nosotros sin distancia alguna, de manera genuina y transparente. El silencio nos comunica con esa realidad a la que estamos tan íntimamente ligados que únicamente reconocemos su presencia en la medida en que prescindimos de toda distancia, de toda separación que se anteponga entre nosotros y esa realidad. En el silencio, renunciamos a la exigencia de dar explicaciones al por qué de esa realidad, simplemente nos disponemos a abrazar lo que hay en su fondo más íntimo. En el silencio, comprendemos la justificación última de la vida, de nuestra vida y de todo cuanto nos rodea. En el silencio, se nos manifiesta el esplendor del ser porque en él se nos revela su bondad:

“*L’auto-révélation de la vie est son auto-justification. Si la vie est sans «pour-quoi», si elle ne demande à rien ni à personne, à aucun savoir ek-statique, à aucune pensée intentionnelle en quête d’un sens quelconque, à aucune science, le pourquoi de sa vie, c’est parce que, s’éprouvant elle-même (...) mais le fait même de s’éprouver soi-même, le bonheur de cette épreuve qui est sa jouissance de soi qui lui dit qu’est bonne*”. (Henry 2000, 320).

Henry se refiere a un silencio propio que habita en nuestro cuerpo. Este silencio brota de ese primer poder, de ese poder primigenio que llamamos memoria. Todos nuestros movimientos corporales se realizan espontáneamente con facilidad sin mediar pensamiento alguno gracias a un silencio en el que se encuentra cada uno de nuestros órganos corporales. Este silencio causa la salud y la capacidad de realizar múltiples movimientos inteligentes con total libertad:

“Ce silence des organes, n’est qu’un nom de l’immanence radicale où le je peux puiser son premier pouvoir, ce pouvoir qui permet à chacun des pouvoirs de notre chair de se déclencher, en ses mouvements les plus lents ou les plus rapides, avec la soudaineté de l’éclair” (Henry 2000, 267).

A pesar de que Henry reconoce que en nuestro cuerpo habita un silencio capaz de causar la coordinación del múltiple movimiento del cuerpo, no se detiene a reflexionar sobre el silencio que habita en la dimensión de la palabra y que puede ser considerado como el nexo que une el *logos* de la vida con el *logos* del mundo. El silencio en relación al *logos* del mundo cumple un doble propósito: 1) revitaliza este *logos* estimulándolo a querer decir realidades que sobrepasan el *factum* y el reino de lo utilitario, para abrirse a un ámbito de realidad que mueve al bien y a la búsqueda de belleza en las manifestaciones humanas que implican creatividad. La poesía es una manera de usar palabras del mundo de un modo creativo que nos estimulan a pensar en realidades más altas relacionadas con lo humano en cuanto que humano. 2) El silencio restituye ese límite necesario entre el *logos* del mundo y el *Logos* de la vida con el fin de salvaguardar una recta relación entre ambos lenguajes. El silencio estimula al *logos* del mundo a anunciar en el máximo de su capacidad una

dimensión de la realidad que apenas roza, pero que en ese anuncio anticipa la existencia de un *Logos* que sólo habla patéticamente y de forma mística. Este lenguaje afectivo y místico es lo que motivará en último término a Henry a buscar en el pensamiento de Eckhart conceptos que le servirán de ayuda para desarrollar una fenomenología de la inmanencia que llega a su raíz más profunda en la noción de memoria inmemorial:

“El Padre engendra a su Hijo en la eternidad como igual a sí mismo. El Verbo estaba con Dios y Dios era el Verbo. : era lo mismo en la misma naturaleza. Digo además: Lo ha engendrado en mi alma. Ella no sólo está con Él y Él con ella como iguales, sino que se halla dentro de ella; y el Padre engendra a su Hijo dentro del alma de la misma manera que lo engendra en la eternidad, y no de otro modo. (.....) El Padre engendra a su Hijo sin cesar, y yo digo más aún: Me engendra a mí como su hijo y como el mismo Hijo. Digo más todavía: me engendra no sólo como su hijo; me engendra a mí como (si yo fuera) Él, y así como (si fuera) yo, y a mí como su ser y su naturaleza”. (Eckhart, 2013, Sermón VI, 315).

El primer concepto que Henry escoge del pensamiento de Eckhart es el concepto de desasimiento. Y el segundo concepto es el término eckhartiano de no-nacimiento, término que desarrolla Eckhart en el salmo 52 y que Henry trata en su obra *C'est moi la Vérité* bajo el término de nacimiento trascendental.

La identidad ontológica entre el alma y Dios puede ser comprendida como el pensamiento central de Eckhart. La unión entre Dios y el alma se realiza mediante el nacimiento de la Palabra de Dios en el alma. En efecto, para que la Palabra pueda nacer en el alma y así la unión entre ella y Dios, se requiere del desasimiento mediante el cual el alma no desea nada de las criaturas, se libera de todo aquello que no sea Dios. El desasimiento es el vaciamiento del alma con respecto a todas las criaturas, inclusive el alma abandona la idea de ser criatura y toda idea de Dios para contemplar en el fondo de sí misma la presencia de Dios. La humildad y la pobreza constituyen la condición de posibilidad del desasimiento y ellas no solamente persiguen liberar el alma del deseo de toda criatura del mundo, sino que determinan la estructura interna de la inmanencia. Porque el fondo de Dios y el fondo del alma no son más que un sólo y mismo fondo:

Si Henry descubre en Biran que el ego es un yo puedo, en Eckhart recibe la lección que ese poder es, a la vez, activo y pasivo porque la posibilidad de todo poder del alma humana depende de la operación de Dios: “Tel es précisément l’enseignement d’Eckhart: c’est l’absolu dans l’accomplissement effectif de son oeuvre qui constitue selon lui l’essence de l’âme, essence qui, comme telle, n’est pas différente de cette oeuvre ou, comme le dit Eckhart, de l’opération de Dieu.(...) Que l’essence de l’âme soit l’essence même de Dieu, c’est ce qu’Eckhart affirme inconditionnellement: elle est, dit-il, la même chose qu’Il est, elle est elle-même le Royaume de Dieu, et cela parce que le Fond de Dieu et le Fond de l’âme n’est qu’un seul et même Fond” (Henry 1963, 386).

El desasimiento eckhartiano (*Abgeschiedenheit*) persigue en última instancia abrazar ese fondo del alma en el que reside la unión entre ella y Dios. La exclusión de todas las imágenes del mundo tiene como fin separar la esencia de la inmanencia de todo lo que está fuera de ella y es exterior a ella para detener la mirada en la esencia del absoluto, que es, precisamente, ese fondo en el que coincide Dios y el alma.

“El que el desasimiento pueda obligar a Dios a venir hacia mí, lo demuestro como sigue: cualquier cosa gusta de estar en su lugar propio y natural. Ahora bien, el lugar propio y natural de Dios lo constituyen la unidad y la pureza que provienen del desasimiento. Por lo tanto, Dios debe entregarse, Él mismo, necesariamente a un corazón desasido . (...) Ahora resulta que es mucho más noble no ser susceptible de nada que no sea Dios, antes de sufrir todas las cosas por Dios, porque en el sufrimiento el hombre presta una cierta atención a las criaturas de las cuales proviene el sufrimiento del ser humano: el desasimiento, en cambio, se halla completamente libre de todas las criaturas.” (Eckhart Meister 2013,244).

El desasimiento esconde tras de sí nociones de gran interés para la fenomenología que Henry desarrolla. Alude a la noción de unidad que descansa en el fondo de nuestra subjetividad. ¿Qué es fenomenológicamente la unidad de esa subjetividad que somos? Significa estar en presencia de sí mismo experimentando simultáneamente mi pasividad radical ante una Vida que me antecede y ese poder de libertad que brota de esa pasividad radical. En efecto, el desasimiento es un proceso afectivo que nos desliga cada vez del mundo, de lo exterior, para concentrar nuestra mirada al núcleo de esa intimidad que somos. Es un proceso afectivo en el que ascendemos progresivamente desde el exterior hacia ese fondo íntimo en lo que estamos unidos al *Archilogos* de la vida. Este proceso afectivo del desasimiento nos impulsa a vivir cada vez más la experiencia del silencio, en la que aspiramos cada vez más recordar la impronta de ese *Logos* en el que reside la inteligibilidad y la explicación más profunda de nuestro ser. Es un proceso que nos permite reunirnos con la impotencia y pasividad de nuestro ser, pero esa misma reunión nos dinamiza para actualizar las facultades que anidan en el fondo de nuestra alma:

“Le sujet humain se trouve en capacité d’opérer à partir d’une opération qu’il ne suscite pas par lui-même:l’âme est l’opération de Dieu. Si tel est le cas, l’être de l’ego est indissociable de la manifestation de Dieu”. (Meessen, 2016, 154).

El fin de este desasimiento no consiste en rechazar el mundo, no culmina en un mero ascetismo. Persigue en una última instancia que nosotros nos reunamos con ese ser pasivo y a la vez activo , que nos acerquemos afectivamente cada vez más a ese fondo del alma en el que habita la Palabra en la que hemos sido engendrados. Es en el silencio donde abrazamos la Palabra, aquella en la que la Vida habla de sí misma y de nosotros mismos. Sin la experiencia de este silencio en el que giramos hacia ese fondo del alma donde habita el

Logos, ninguna palabra que pronunciamos resuena en nosotros y en los otros y, por lo tanto, no hay en rigor una verdadera comunicación.

El desasimiento es un proceso que nos conduce a un silencio que lejos de renunciar a la Palabra, a la comunicación y al encuentro con el otro, nos permite estar en presencia con esa Palabra que irradia de sentido a toda palabra que proceda del mundo. Ese silencio vivifica, transforma el lenguaje cotidiano en un lenguaje que ya no se detiene en hechos, en datos, sino que aspira a decir realidades que afectan a la vida íntima del sujeto. El silencio nos libera de una palabra del mundo vuelta sobre sí misma, de una palabra que se detiene tan sólo en la trascendencia, pero que olvida que la vida en su origen radical es pura pasividad, olvida que el sentido de la comunicación reside en la inmanencia radical en la que habita el Verbo de la Vida.

El silencio es también una necesidad vital de nuestra subjetividad de separarse del mundo, de todo aquello que es pura exterioridad para luego querer regresar al mundo después de haber escuchado la Palabra que habla con abundancia y riqueza en el fondo de esa memoria inmemorial. Para Henry, toda necesidad que brota de la vida no es más que la autorrealización de la subjetividad en su inmanencia radical: “Les besoins ne sont ainsi rien d’autre que l’auto-réalisation de cette subjectivité dans son immanence radical et, comme nous devons le dire, de son intériorité”. (Grégori, 2015,199). En efecto, el silencio tiene un efecto terapéutico en nosotros, ya que nos invita a comunicarnos con ese *Logos* y , desde ese *Logos*, estamos preparados para pronunciar discursos que apelen y resuenen de modo genuino tanto en nosotros como también en los otros.

Podemos apreciar que el silencio propiamente tal y, por el cual, nos vinculamos al *Logos* de la memoria y de nuestra vida en su dimensión esencial, no se consigue a través de un mero silencio exterior, o por renunciar a pronunciar una palabra del mundo. Se consigue fundamentalmente por un proceso afectivo por el que aspiramos cada vez más a lo invisible, a lo más íntimo que habita en nosotros porque experimentamos un lenguaje capaz de comunicar lo que acontece en ese abrazo único entre esa madre y su hijo. Ese proceso afectivo de desasimiento consiste fundamentalmente en un silencio interior, silencio que no se opone a la palabra ni está reñido con ella. Más bien es el hábitat desde donde brota toda palabra con sentido y resonancia. Por lo tanto, las palabras que se refieran a ese abrazo entre esa madre y ese hijo, aunque sean insuficientes para comunicar todo lo que acontece en ese abrazo, si son pronunciadas desde ese silencio interior, no desdican lo que ocurre en ese abrazo, sino que invitan a detenerse cada vez más en ese tipo de realidades afectivas que componen el tejido de toda nuestra vida y que el arte busca siempre representar.

« La vie est sans pourquoi » (Henry 2000, 320) afirma Henry apoyado en la tesis radical del maestro Eckhart según la cual en el fondo más íntimo del alma humana se encuentra el fundamento de la vida misma, que en ella misma se justifica toda la bondad de la vida, que no requiere de otra explicación ni de ninguna imagen más que ir hacia dentro de ese fondo del alma. En ese fondo del alma, el Padre eterno engendra tal como en Sí mismo su Verbo¹¹. Sin embargo, para que el alma llegue a ser fecunda coengendrando a partir del mismo fondo del que el Padre da nacimiento a su Verbo, el alma debe estar en un constante proceso de desasimiento y abandono de todo lo que es exterior a ella, incluso de su imagen como criatura. Este proceso de desasimiento permitirá que miremos dentro de nosotros mismos lo que Henry denomina nacimiento trascendental, es decir nuestro Yo engendrado intemporalmente en el Verbo eterno de la Vida.

“La génération de ce Soi singulier que je suis moi- même, Moi transcendental vivant, dans l’auto-génération de la Vie absolue, c’est cela ma naissance transcendante, celle qui fait de moi l’homme véritable, l’homme transcendental chrétien.”(Henry 1996, 133)

Podemos apreciar que este proceso constante de desasimiento no es una pura negatividad, en la que rechazamos todo lo que es exterior a este fondo del alma, sino que es también positividad ya que nos da a conocer nuestra verdad más radical engendrada en el Verbo de la Vida. Este desasimiento persigue vaciar el alma de todo lo que es exterior a ella para detenerse en ese fondo en el que habita el *Archilogos* de la Vida. En ese fondo, reside la justificación de toda su vida:

“Si alguien durante mil años preguntara a la vida. ¿Por qué vives? ésta, si fuera capaz de contestar, no diría sino: Vivo porque vivo. Esto se debe a que la vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo; por ello vive sin porqué justamente porque vive para sí misma. (...) Donde termina la criatura, ahí Dios comienza a ser. Pues bien lo único que Dios te exige es que salgas de ti mismo, en cuanto a tu índole de criatura, y que permitas a Dios ser Dios dentro de ti. (...) Justamente allí donde entra la imagen, Dios debe retirarse así como toda su divinidad. Mas donde sale la imagen, allí entra Dios” (Eckhart Meister, 2013,308-309).

¿Cómo repercute este proceso de desasimiento afectivo en la unidad del *logos* del mundo y el *Logos* de la vida? Este desasimiento libera a la palabra del mundo de una palabra que comienza desde el exterior y culmina en el exterior. Es un proceso afectivo que recupera la unidad en un doble sentido. En un sentido ontológico en el que la autoafección del alma culmina en la autoafección más radical que es autosentir la presencia del Verbo de la Vida, en la que el alma se vive unida y sin distancia al Verbo de la Vida absoluta. Y también este proceso afectivo restaura la unidad perdida entre el *logos* del mundo y el *Logos* de la memoria,

¹¹ El propósito de Henry en toda su obra es esencialmente filosófico, sin embargo para estudiar su pensamiento integral incluyo algunas nociones teológicas que el propio Henry se sirve para profundizar en su fenomenología de lo invisible. Mi objetivo en esta Tesis no consiste en dilucidar si estos conceptos pertenecen a un terreno filosófico o teológico.

pues ambos *logos* quieren hablar de una misma y sola realidad, realidad que es absolutamente inmanente a nosotros. Es un proceso a través del cual depuramos a nuestras palabras de todo lo que es contingente, meramente cotidiano y de todo aquello que está sujeto a lo mudable y cambiante, con el fin de impregnar a todas nuestras palabras de toda esa riqueza elocuente y permanente que brota de ese silencio de nuestra memoria.

Podríamos aplicar las últimas palabras del Maestro Eckhart al sentido último de la comunicación humana de la siguiente manera: Si alguien durante mil años preguntara a la palabra, ¿por qué hablas? Ésta, si fuera capaz de contestar, no diría sino: hablo para hablar de la vida. Hablo para comunicar la verdad que resuena en todo viviente y que lo interpela bajo la fuerza de un llamado que lo anima a buscar la belleza, el bien y el amor.

Conclusiones

La dificultad de hablar de la vida a partir del pensamiento se atenúa en la medida en que descubrimos que el equilibrio entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo se encuentra en la experiencia silenciosa de nuestra soledad ontológica. Accedemos fenomenológicamente a esa soledad ontológica a partir de la experiencia de unidad que aloja en la estructura íntima de nuestro ser, por la cual reconocemos inmediatamente que somos un absoluto desde donde nacen todos nuestros movimientos, deseos y pensamientos. El silencio es el medio y el tono afectivo que nos permite recuperar la experiencia de ser para nosotros mismos ese absoluto, de experimentar la incomunicabilidad de quienes somos. La experiencia de nuestra incomunicabilidad es el impulso de todo lenguaje tanto corporal como también verbal, porque en realidad el sentido más profundo de la comunicación humana descansa en expresar y liberar la singularidad que reposa en ese ser que somos.

En efecto, el arte es una *praxis* que inaugura este proceso de autoconocimiento, a través del que la imaginación renueva la vida y el *pathos* que está replegado en la carne despierta todo ese dinamismo que anida en el fondo de la intimidad y que necesita ser esculpido para culminar en una creación, que transfigura la cultura y gira el interés de la palabra del mundo hacia lo íntimo e invisible de la vida. En ese sentido, el arte es el comienzo de un verdadero proceso de desasimiento, a través del cual nos habituamos a un saber de *praxis*, que nos vincula con los *archi* afectos que estructuran el fondo de nuestra subjetividad. Sin embargo, el arte en el sentido más alto de su creación imaginaria nos regala una epifanía parcial de la vida, nos pone en presencia con el aspecto dramático y jubiloso de la vida de un modo limitado, porque la vida que somos cada uno de nosotros nos habla en un estrato más profundo que nos interpela a liberar esa singularidad que somos de un modo pleno.

En nuestra carne, expresamos nuestra soledad ontológica y leemos también la soledad de otro de modo inmediato sin necesidad de alguna percepción o alguna interpretación que nos distancie de nosotros mismos. La noción henryana de carne no es sólo una novedosa comprensión de la corporalidad humana, sino también una nueva manera de comprender la finalidad del lenguaje y de la palabra humana. Lo esencial del lenguaje de la carne es su inmediatez y su fidelidad a los *archi* afectos de la vida, a través de los que se me revela mi ser de modo genuino. La carne nos habla genuinamente de ese ser que somos porque es memoria de la vida, memoria que conserva la dimensión pasiva de ese ego que somos, pero que es paradójicamente donde conservamos el excedente de vida que queremos comunicar. Ese excedente de vida es la riqueza de nuestra intimidad y, una vez que descubrimos esa excedencia en nuestro ser, necesariamente la queremos comunicar y liberar por medio del *pathos* del amor.

La carne habla simultáneamente en dos lenguajes que se reclaman mutuamente. Estos lenguajes son respectivamente la soledad y el amor. En la carne, vivenciamos y recordamos la unicidad de nuestro ser, testimoniamos que somos únicos y originales y que todas nuestras experiencias de la vida son incomunicables. En efecto, vivir esa soledad en la carne nos impulsa a querer comunicar esa soledad que nos abruma y nos alegra a la vez, pero esa misma dicotomía de afectos que están ligados a esa soledad nos incentiva al amor, que es el movimiento afectivo por el cual dono mi incomunicabilidad a un otro, distiendo mi ser sin perder nada de lo que soy para que otro se haga presente en mí de modo afectivo.

¿Qué importancia tiene el lenguaje de la carne para la recuperación del *logos* del mundo? Me detengo fundamentalmente en el lenguaje del amor que se experimenta de modo paradójal en esa soledad que vivimos en nuestra carne. Experimentar nuestra soledad ontológica en la carne nos moviliza a querer utilizar todas las fuentes de nuestro ser que nos ayudan a comunicar y expresar dicha soledad. La palabra ya transfigurada de intimidad y de esa soledad es una fuente de comunicación que canaliza lo que la carne ya comunica en el silencio. La palabra es liberadora porque enfatiza, acentúa la riqueza de significado que hay implícito en el silencio y ese énfasis es un modo que contribuye a esculpir aun más la comunicación afectiva entre los sujetos. Tal palabra tiene, así, una función terapéutica, ya que recuerda lo que ya de antemano goza de importancia para las almas de quienes dialogan entre sí.

En la comunidad descrita por Henry, la palabra puede ayudar a estrechar el lazo entre el viviente y la Vida absoluta. A través del silencio afectivo, el viviente experimenta el fondo de su alma y el fondo de esa Vida porque el fondo del alma es el mismo fondo de esa Vida. ¿En esta experiencia religiosa en el que el viviente se comunica afectivamente con la Vida, con Dios, tiene alguna participación la palabra? Sí, pero sólo en tanto que esa palabra ya transfigurada de intimidad busca liberar y dar contorno a ese grito afectivo que habita en el alma, grito que es el amor que busca dentro de ella misma al estar unida a esa Vida que sostiene y justifica radicalmente su existencia.

Bibliografía

Obras de Michel Henry.

Henry, Michel, 1963, *L' essence de la manifestation*, Paris, PUF.

Henry, Michel, 1965, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF.

Henry, Michel, 1985, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF.

Henry, Michel, 1987, *La Barbarie*, Paris, PUF.

Henry, Michel, 1988, *Voir l'invisible sur Kandinsky*, Paris, PUF.

Henry, Michel, 1990, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF.

Henry, Michel, 1996, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, SEUIL.

Henry, Michel, 2000, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, PUF.

Henry, Michel, 2002, *Paroles du Christ*, Paris, SEUIL.

Henry, Michel, 2003a, *De la phénoménologie*, Paris, PUF.

Henry, Michel, 2003b, *De la subjectivité*, (Phénoménologie de la vie:II), Paris, PUF.

Henry, Michel, 2003c, *De l'art et du politique*, (Phénoménologie de la vie:III), Paris, PUF.

Henry, Michel, 2004a, *Sur la éthique et la religion*, (Phénoménologie de la vie:IV), Paris, PUF.

Henry, Michel, 2004b, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris.

Henry, Michel, 2007, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Traducción al castellano, Sígueme, Salamanca, traducción al español por Juan Gallo Reyzábal.

Revista sobre Michel Henry.

Revue Internationale Michel Henry, n°2, 2011. Michel Henry. *Textes inédits sur l'expérience d'autrui*. Presses Universitaires de Louvain.

Revue Internationale Michel Henry, n.°3, 2012. Michel Henry. *Notes préparatoires à l' essence de la manifestation: la subjectivité*. Presses Universitaires de Louvain.

Revue Internationale Michel Henry, n°5, 2014. Michel Henry. *Notes préparatoires à Paroles du Christ*. Presses Universitaires de Louvain.

Revue Internationale Michel Henry, n.°7, 2016. Michel Henry. *La phénoménologie de la vie: des textes aux contextes*. Presses Universitaires de Louvain.

Obras de Maine de Biran

Maine de Biran, 1952, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, V.I, V.II, Paris, PUF.

Maine de Biran, 1963, *De l' Aperception immédiate*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

Maine de Biran, 1987, *Dernière philosophie morale et religion*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

Bibliografía complementaria.

Capelle, Philippe 2004, *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Paris, Du Cerf.

Dufour-Kowalska, Gabrielle, 1980, *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

Dufour-Kowalska, Gabrielle, 2003, *Passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne.

Eckhart, Meister, 2013, *Tratados y sermones*, traducción al español por Ilse Teresa Mas Bach, Buenos Aires, Las Cuarenta.

García Jarama, Juan Carlos, 2007, *Finitud, carne e intersubjetividad*, Toledo, Salamanca.

Grégori, Jean, 2015, *Force et temps: essai sur le vitalisme phénoménologique de Michel Henry*, Paris, Hermann.

Grégori Jean, Leclercq Jean et Monseu Nicolas, 2013, *La Vie et les Vivants. (Re-) Lire Michel Henry*, Lovaina, Presses Universitaires de Louvain.

Lutereau Luciano y Bertorello Adrián, 2012, *Actas del I Coloquio de Fenomenología y Psicoanálisis*, Buenos Aires, Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales.

Heidegger, Martin, 1958, *Arte y poesía*, Traducción al español por Samuel Ramos, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.

Heidegger , Martin, 1997, *Ser y tiempo*, Traducción al español por Jorge Eduardo Rivera, Santiago, Universitaria.

Husserl, Edmund, 2002, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Traducción al español por Agustín Serrano de Haro, Trotta.

Marion, Jean-Luc, 2012, *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris, Vrin.

Merleau-Ponty, Maurice, 1964, *L'Oeil et l'Esprit*, Paris, Gallimard.

Ricoeur, Paul, 1995, *Tiempo y narración*, Traducción al español por Agustín Neira, Buenos Aires, Siglo XXI editores.

Scheler, Max, 1942, *Esencia y formas de la simpatía*, Traducción al español por José Gaos, Buenos Aires, Losada.

San Agustín, 1979, *Las Confesiones*, Madrid, BAC.

Artículos.

Barrientos Rodríguez, John David, 2008. “Aproximación a la corporalidad. Distinciones ontológicas y fenomenológicas en *Filosofía y fenomenología del cuerpo de Michel Henry*”, en: *The Bulletin of School of High- Technology for Human Welfare Tokai Univ* Vol. 18, (pp.11-20).

Barrientos Rodríguez, John David, 2008. “Las bases del lenguaje. Posibilidades de la corporalidad en Michel Henry” en: *Studies in Language*, n. 31, Kanagawa University, (pp.93-107).

Barrientos Rodríguez, John David, 2010. “Logos de mi carne viva. Acerca de la relación vida-lenguaje en *Encarnación de Michel Henry*”, en: *Cuadernos Canela*, Vol. XXI, (pp.61-76), ISSN 1344-9109.

Ballén Rodríguez, Juan Sebastián, 2011. “El movimiento, la ipseidad en la situación y la sensibilidad en la fenomenología de Michel Henry”, en: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* / ISSN 0120-8462, Vol.31, n° 105, (pp.55-78).

Díez, Ricardo Oscar, 1988. “Diálogo con Michel Henry acerca de la palabra”, en: *Proyecto: Revista del Centro Salesiano de Estudios “San Juan Bosco*, Vol.10, (pp.61-81).

Díez, Ricardo Oscar, 2000. “Diálogo con Michel Henry; acerca de la verdad”, en: *Proyecto* n.º 35, Vol XII, (pp.103-121)

Dubois, Matthieu, 2013. “L’acte esthétique de la création: enjeux et formes d’une poétique moderne”, en: *Grégori et alii, La Vie et les Vivants. (Re-) Lire Michel Henry*, (pp.391-400).

Falque, Emmanuel, 2004. “Y a-t-il une chair sans corps”, en: Capelle, Philippe, *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry les derniers écrits de Michel Henry en débat*, (pp.95-133)

Greisch, Jean, 2004, “« Paroles du Christ, un testament philosophique»”, en: Capelle, Philippe, *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry les derniers écrits de Michel Henry en débat*, (pp.193-210).

Grégori, Jean, 2011. “De l’expérience métaphysique d’autrui à l’intersubjectivité en première personne”, en: *Revue Internationale Michel Henry*, n °2, (pp.16-70)

Grégori, Jean, 2012. “La subjectivité, la vie, la mort” en: *Revue internationale Michel Henry*, n.°3, (pp.15-92).

Grégori, Jean, 2014. “Sens et puissance. L’archiperformativité de la parole”, en: *Revue Internationale Michel Henry*, n.°5, (pp.165-215).

Hardy, Jean-Sébastien. “Le mouvement est vie: le statut du pouvoir-se-mouvoir chez Michel Henry”, en: *Revue Internationale Michel Henry*, n.°7, (pp.53-74).

Hattori, Yukihiro, 2013. “La volonté et le corps. Le problème d’une lecture henryenne de Maine de Biran”, en: Gregori et alii, *La Vie et les Vivants. (Re-) Lire Michel Henry*, (pp.59-70).

Jasminoy, Marcos, 2011. “*Scio me vivere*: raíces agustiniana de la fenomenología de la vida de Michel Henry” (en línea) *Tábano*, 7, disponible en: [http:// bibliotecadigital.uca.edu.ar/ repositorio/ revistas/ scio-me-vivere-raices-agustinianas.pdf](http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/scio-me-vivere-raices-agustinianas.pdf). Fecha de consulta: 10 de abril de 2014. (pp.103-120).

Itzigueri Larios Robles, Vanessa, 2011. “El dolor corporal. Reflexiones filosóficas en torno a Michel Henry”, en: *Open insight*, Vol. II, n ° 2, (pp.131-143).

Lipsitz, Mario, 2005. “Ontología y fenomenología en Michel Henry”, en: *Enfoques* (en línea), XVII (primavera), disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/259/25917204.pdf> . Fecha de consulta: 11 de enero de 2019, (pp.149-158).

Meessen Yves, 2016. “Maître Eckhart sans Maine de Biran? Les notes manuscrites eckhartiennes de Michel Henry”, en: *Revue Internationale Michel Henry*, n.°7, (pp.151-167).

Morera, Juan Ignacio, 1987-1988. “Problemas del yo en Maine de Biran”, en: *Anales del Seminario de Metafísica*, XXII, Ed. Complutense, Madrid, (pp.185-197).

Palomar, Agustín. 2018. “El valor cultural del arte en la época de la barbarie: la fenomenología estética de Michel Henry” en: *Estudios de Filosofía*, 58, (pp.143-167).

Ruiz Fernández, José, 2007. “El problema de la noción de inmanencia en Michel Henry”, en: *Revista de Filosofía*, suplemento 1, (pp.165-172).

Rosales Meana Diego, 2013. “El radical deseo de la vida. De la inmanencia en Michel Henry a la alteridad en San Agustín”, en: *Pensamiento*, Vol. 69, n ° 258, (pp.29-52).

Tabet, Pascale, 2013. “Peindre la vie. Phénoménologie de l’invisible”, en: Grégori *et alii* , *La Vie et les Vivants. (Re-) Lire Michel Henry*, (pp.379-389).

Walton, Roberto, 2012. “El inconsciente como autoaparecer de la vida según Michel Henry”, en: *Actas del I Coloquio de Fenomenología y Psicoanálisis*, Buenos Aires, (pp.109-128).

Walton, Roberto, 2016. “Auto-affection et événement” en: *Revue Internationale Michel Henry* n° 7, (pp.19-34).

Zordan, D, 2013. “Le domaine de l’art, l’imagination et la recomposition de la duplicité de l’apparaître”, en: Grégori *et alii* , *La Vie et les Vivants. (Re-) Lire Michel Henry* , (pp.411-421).